

序

我主要是从思想史角度研究清代易学，力图揭示其学术特征及宗旨，勾勒出其承传发展轨迹，突出其思想贡献及历史地位。本着这一宗旨，已先后出版了两部著作。

《王夫之易学——以清初学术思想为视角》，从方法论讲，注重社会史与学术思想史的结合，把王夫之易学纳入当时的社会和学术背景中考察，揭示其治《易》的历程及时代特征。就内容而言，重在探讨王夫之易学的贡献，包括易学史和易学思想的贡献。主要概括为以下几点：

第一，务实求真。晚明心学掀起蹈虚空疏的学风，王夫之认为此种学风误国误学，究其根源，归于佛老。他主张非无而有，非虚而实，非妄而真，治《易》务实求真，从客观实际出发说明天地自然的本性。他的务实求真的主张，既是对张载以来气论的继承与发展，也与清初务实求真的学风相联。

第二，和谐变易。王夫之认为，自然界不是杂乱无章的堆积，而是一个和谐有机整体。他又认为，自然界总是处在不断的变化中，其变化既有恒常的一面，也有变幻莫测的一面，由此呈现出复杂性。同时，变化不仅限于量的累积，也有性质的变化。他的和谐变易思想，既是对易学传统的继承与发展，也有其现实的社会基础。和谐的观点是对清廷民族高压政策的一种理论批判，而其变易观则反映明清鼎革的社会现实。

第三，平等自由。王夫之从人道与天道关系出发，探讨了平等自由问题。他对性与天道的研究，突出了人性上的平等与自由，这与明清之际市民阶层的兴起，在政治、经济、思想上追求自由平等是一致的。

第四，贞生贞死。王夫之治《易》重视人生修养，涉及吉凶祸福、义利、生死等问题，他一生虽遭遇吉凶祸福，但不为利益所动，仍以追求道义为指归，对待生死更为坦然，表现出一种豁达的胸襟和视死如归的风骨。而

倡导道德人伦的建设，可以说是对晚明以来世风日下的一种批判。

第五，通经致用。王夫之生当明清之际，深感王学末流，窃佛老之旨，游心于虚无，而招致亡国之祸，因此治《易》反对空谈，表现为解释社会现实问题。明末以来的社会动荡，至明清更迭，达到极点。历史急剧变迁，使整个社会陷入空前危机中，于是自明万历末叶兴起的经世思潮，至清初空前高涨，王夫之治《易》经世，与明清之际经世思潮紧密联系在一起。

王夫之的易学核心在于哲理性、批判性、经世性。所谓哲理性就是其解《易》义理深邃，富有思辨色彩；其批判性是不盲从，敢于挑战权威；其经世性则表现为他通过解《易》来关注社会问题，把学《易》与运用《易》结合起来。就其思想而言，可谓集宋易以来之大成，其历史地位毋庸置疑。但也应看到他的时代局限性，他的思想是在传统的学术思想框架中进行的，必然打上时代的烙印。

《清初易学》，以清初经学与清初易学关系为切入点。作为清初经学的一个组成部分，清初易学与其密切相关，清初经学的核心是经道合一，经道合一论也必然对清初易学产生影响。从经道合一角度看清初易学，则揭示当时易学的基本特征，这为深入了解清初易学提供了宏观的参考坐标。本书主要内容包括明遗的宋易学、明遗的程朱易学、明遗对宋易图书先天太极说的批评、清廷的程朱易学、儒臣的程朱易学、儒臣对宋易图书先天太极说的辨伪。

依政治倾向，可分为两部分，第一部分，主讲明遗的易学，即生活在清初的明代遗民的易学。除孙奇逢外，其他明遗如方以智、王夫之、刁包、张尔岐、顾炎武、黄宗羲、黄宗炎等，大都出生在明万历中后期，约1600～1620年，尤以1610～1620年居多。也就是说崇祯十七年即顺治元年（公元1644年），他们大都在二十多岁至四十岁之间，其政治思想已经形成，清兵入主中原所带来的生灵涂炭，家国变故，深深地印在脑海中，国仇家恨使他们大都对清廷采取抵制与不合作的态度，他们的易学多在借《易》发抒亡国之恨，总结明亡的经验教训。第二部分，主讲清廷及儒臣易学。清廷易学指由清廷组织撰写的《易经通注》、《日讲易经解义》、《周易折中》，这三本书代表清初官方意识，因此亦可称为官方易学。儒臣易学是儒臣个人的易学。与明遗相比，清廷易学的参与者（除满族贵族外）和儒臣（主要有张烈、陈梦雷、李光地、毛奇龄、胡渭、李塉等）应属晚一辈。他们（张烈、毛奇龄除外）大都生于崇祯至顺治年间，明清易代时，有的尚小，有的未

生，总体上说没有经历社会变故所带来的震荡，因此大都与清廷采取合作的态度，开始仕清。他们的政治取向决定其易学，即便是通经致用，也缺乏明遗那种批判精神，而转向借《易》向当权者提供建设性意见，为清廷服务。

从学术宗旨角度可分为三个部分，它们是宋易学、程朱易学、批评与考辨宋易图书先天太极说。与清初学术直接源于宋明一样，清初易学也源于宋明易学，所不同的是宋明学术争程朱与陆王之门户，因陆九渊与王守仁都没有系统的解《易》著作，所以宋明易学起主导地位的是程朱易学，尤其是程颐的《伊川易传》、朱熹的《朱子本义》，不仅影响宋明两代，也对清初易学产生重要影响。清初易学无论是褒程朱还是贬程朱，皆以程朱易学来展开自己的思想体系。即使是对宋易图书先天太极说的批评与考辨，也不是一概否定朱子易学（除毛奇龄外），他们大都抛弃的是朱子易学中的河图洛书先天太极说部分，对其中包括义理的其他方面还是肯定的，至少不否定。从这个意义讲，与其说他们的批评与考辨开启乾嘉复兴汉易的先河，不如说这种批评与考辨客观上帮了乾嘉汉易的忙。

本书是我的第三部清代易学著作。有关《周易》的研究，国内的状况是以《周易》经传文为主，相对于《周易》的经传文，易学史的研究是落后的，而相对于易学史，清代易学的研究也是落后的，清代中期易学则更落后。目前国内还没有一部系统研究清代中期易学的专著，只有一些易学史著作或个案研究涉及这一段易学。

就大陆而论，易学史著作主要有朱伯崑的《易学哲学史》第四册，廖名春、康学伟、梁韦弦的《周易研究史》，郑万耕的《易学源流》，其中有涉及清代中期易学部分。个案研究，有李开的《惠栋评传》，此书对惠栋的学术思想做了全面论述，易学只是其中的一部分。陈居渊的《焦循儒学思想与易学研究》有一半专论其易学思想。有关论文也主要集中在惠栋、张惠言、焦循三人身上。总体上说，清代中期易学的研究时段受清代学术思想只重视乾嘉的影响，主要集中在乾隆、嘉庆二朝，雍正一朝没有涉及，研究视野比较狭窄，以惠栋、张惠言、焦循为主，对于其他人物虽略有提及，但不能称得上是研究而是介绍，更多的人物则是无人问津。就学术思想特色而言，对于清代中期，他们大都侧重在汉学家的易说，而对清代中期的其他易学，如宋易的遗绪，超越汉宋从《周易》经传本身治《易》，以及创造出富有自己特色的易学关注不够。另外，在方法论上不太注意思想史与学术史、社会史的结合，仅以几个范式、范畴机械硬套，没有注意到易学本身的内在

逻辑，以及它与学术、社会直接或间接的联系，因此没能把握清代中期易学的总体概貌、时代特色与精神以及丰富多样性。

清代中期易学研究滞后的原因是多方面的。《周易》是一部思想性很强的儒家经典，而研究易学的以治思想史、哲学史的人居多，思想史界、哲学史界有一种传统的观点，那就是认为清代中期汉学中天，汉易独树一帜，他们的重点在考据、训诂、辑佚，从大量的文献中把散见汉易注释归纳整理出来，使汉易阴霾一千多年后重现光明，其功不可没，在文献上给予肯定。但在思想上大都给予否定，因为这时期的易学缺乏创新，因此研究者感兴趣的是汉代以后至清以前这段，魏晋时期、宋明时期的易学成了重点而不是清代，尤其是中期。相对而言，研究历史的兴趣不在易学。还有一个原因，那就是受清末民初以来民族观的影响，具体地说是排满反满需要，以为清朝是满族人统治，由政治落后腐败联系到包括易学在内的学术思想也无建树。现在看来，这些说法都是片面的。应该重新为包括易学在内的清代中期学术思想定位，还历史原貌才是当务之急。

清代中期易学研究的范围包括康熙晚期，^①以及雍正、乾隆、嘉庆三朝的易学，结合时代，把握清代中期易学的总体概貌、特色及时代精神，注重清代中期易学的渊源流变、历史地位及影响，弄清清代中期易学诸家的承传规律，突出清代中期易学的贡献。本书主要围绕着以下四个问题展开：

(1) 宋易学的继续。主要研究清代中期宋易学的特征及贡献，包括魏荔彤、王心敬、任启运、王又朴等人，另有傅恒等编纂的《御纂周易述义》。他们大都继承清初宋易学遗绪，推尊程颐、朱熹的易学，服膺《伊川易传》和《周易本义》，关注性与天道、心性、政事治平等问题。他们释《易》不在于训诂、考据、辑佚，而在于借解《易》揭示其微言大义的同时，阐发自己的思想，并期以达到经世治用的目的。

(2) 汉易学的复兴。主要研究清代中期汉易学的特征及贡献，包括惠栋、张惠言、朱骏声等人。清代中期汉易的最大特点是侧重整理与总结汉代易学，重考据、训诂与辑佚，他们研究的范围涉及孟喜、虞翻、荀爽、京房、郑玄、干宝、姚信、瞿子玄、蜀才、陆绩、马融、宋衷、刘景升、王肃等，对于汉代易学家的引文加以考证、疏解、注明出处，使过去散见于古籍

^① 我在《清初易学》一书中把清初下限定为康熙末，似有缺陷，现调整为康熙中期。康熙晚期应属于清代中期的开始。

中的《易》注解彰显出来。

(3) 汉宋兼采的易学。清代中期易学除了恪守宋易与汉易规模，另有一些易学家汉宋兼采。这部分主要研究包括如胡煦、陈法、连斗山、潘思榘，以及《易类序》等，他们治《易》的特色既重考据、诂训，同时也强调义理、微言大义，侧重从经传文，尤其是从孔子《易传》的务实解读出发，阐释其思想。

(4) 构建易学的新尝试。清代中期构建易学的新尝试指超越汉宋易学，直接从《易传》中找寻立论依据，创造出具有时代特色的易学。这里要强调的是汉易学、宋易学、汉宋兼采易学同样也多少借鉴《易传》，其不乏明确表示以《易传》为宗旨者，但在具体解《易》过程中，主要受汉易、宋易的影响，或采纳了汉易的释《易》诸体例，或继承了宋易对易理的阐释。而构建易学的新尝试则有所不同，他们除了独标以《易传》为宗旨之外，在具体的解释过程中既不采纳汉易诸体例，也不取宋易形而上的思维，而是原本从《易传》出发务实构筑自己的易学体系。这里主要研究晏斯盛、程廷祚、焦循的易学。这部分易学不多，但反映这一时期易学的独到之处，应给予充分的注意。

本书研究侧重于以下几方面：

(1) 对于清代中期易学总体上的把握。把清代中期易学当成一个总体来把握，不局限于传统研究所关注的乾嘉时期易学（即使乾嘉易学，也仅限于个别人物），填补雍正时期易学的空白。力求抓住清代中期易学的特色及时代精神，突出清代中期易学的价值、贡献和历史地位。

(2) 对于个案问题的研究。惠栋、张惠言、焦循已有研究成果问世，但侧重在复兴汉易的学风或文献领域，定位也有偏差，对这三人的思想贡献重视不够。本书力图把文献与思想结合起来，突出他们的思想贡献，重新为他们定位，尤其表现在不把焦循当成汉易学，而称他为构建易学新尝试的易学家。而对魏荔彤、王心敬、任启运、王又朴、胡煦、陈法（只有一篇）、连斗山、潘思榘、晏斯盛、程廷祚，以及《御纂周易述义》的研究，则是填补空白之作。另外，对个案的研究先述学术宗旨，再论贡献及定位。对个案的研究，主要抓住重点，清代中期易学家众多，由于文字所限，不能一一研究，只能选择主要有代表性的人物进行分析，从中可窥见这一时期易学概貌，在这里应体现点面的结合。

(3) 对于方法上的研究。在学术史与社会史、思想史与文献结合的前

提下，重视易学史发展的特点及其规律。也就是说宏观上，重在阐述清代中期易学的特征、贡献，为它定位。微观上，指对个案的研究，史论结合。先述其生平及求学经历，追述其学术渊源，把握其学术宗旨，然后深入其易学内部，抓住其易学宗旨，突显其易学价值与贡献，为其定位。先总体，后个案，先宏观，后微观，然后给予提升与总结，首尾一贯。

前人对清代中期易学的研究重视不够，就是有限的成果大都局限在惠栋、张惠言、焦循等几个主要人物身上，其他人则只有简单的介绍，而没有做系统的研究，有些则无人问津。这对中国古代思想史、易学史，尤其是清代思想史、易学史的研究是个缺环，极为不利。本书的研究可以说在这一领域起了填补空白的作用，因此有重要的学术价值。

《周易》是一部思想理论性很强的儒学经典，它在中国古代思想或理论建构上起过重要的作用。历代易学家或易著在解《易》过程中都把自己对天地自然、人生、社会、政治诸方面的见解注入其中，体现中国古代经学包括易学注重诠释的特点，而正是这种诠释不仅赋予易学以时代特色，折射出闪光的思想火花，而且也推动易学思想的发展。解《易》所包含的思想或理论不仅规范着人们的日常言行，同时也指导着当时的政治，清代中期也如此，这些才是易学的精华。因此研究清代中期易学，对于深化《周易》本身，以及认识当时思想理论及社会，乃至中国思想史、易学史都具有重要的理论意义。

本书得到中国社会科学院和教育部人文社会科学重点研究基地山东大学易学研究中心的资助，谨此表示谢意，同时感谢宋月华编审及两位责编所付出的劳动。至于书中的得失利弊，则敬候诸君子批评指正。

作者识于北京寓所

2009年4月20日

目 录

序 / 1

第一章 宋易学的继续 / 1

第一节 王心敬的易学 / 1

- 一 《十翼》为《易》注之祖 / 2
- 二 学《易》寡过、神道设教 / 7
- 三 用《易》之道 / 13
- 四 太极说的阐释 / 19
- 五 借天道明人道 / 29

第二节 魏荔彤的易学 / 40

- 一 求通乎易理 / 42
- 二 天地之生生不尽者气也 / 47
- 三 气化见心性 / 55
- 四 合天道、尽人道 / 62
- 五 修文德 / 68

第三节 任启运的易学 / 77

- 一 圣人之作《易》原以洗心 / 78
- 二 盈天地间皆易 / 82
- 三 学《易》之要，易简二字尽之 / 87
- 四 欲免于忧患莫如修德 / 93

第四节 王又朴的易学 / 99

- 一 读夫子之所以赞《易》，亦可知《易》 / 101
- 二 明天道，察民故 / 105

三 畅于四支，发于事业 / 109

第五节 《御纂周易述义》 / 114

一 自然之易，易书之所由作 / 115

二 复性之学 / 119

三 治泰之道 / 123

第二章 汉易学的复兴 / 131

第一节 惠栋的易学 / 131

一 抑宋易扬汉易 / 134

二 太极，大一也 / 144

三 礼者，谓有理也 / 148

四 中和之德 / 154

五 《易》者，赞化育之书也 / 159

六 评价及影响 / 166

第二节 张惠言的易学 / 171

一 批邵雍宗虞翻 / 174

二 《易》者，象也 / 177

三 正性命，定礼文 / 182

第三节 朱骏声的易学 / 189

一 以汉易体例释《易》 / 190

二 引史证《易》 / 192

三 训诂明义理 / 195

第三章 汉宋兼采的易学 / 201

第一节 胡煦的易学 / 201

一 泛论易派 / 203

二 《周易》为传道之书 / 208

三 《周易》为博文约礼之书 / 213

四 《周易》为穷理格物之书 / 220

五 《周易》为天人合一之书 / 228

- 六 《周易》为言性之书 / 233
- 七 《周易》为参赞位育之书 / 238
- 第二节 陈法的易学 / 244
 - 一 《易》言人事本于天道 / 244
 - 二 人之心即天地之心 / 248
 - 三 惟尽人事以维持之 / 253
- 第三节 连斗山的易学 / 257
 - 一 看《易》当以象为主 / 258
 - 二 天与圣人不外一诚 / 261
 - 三 君臣互为友朋 / 265
 - 四 以《易》教人曰无咎 / 268
- 第四节 潘思榘的易学 / 272
 - 一 时来爻变 天地循环 / 273
 - 二 内外兼修 身心交养 / 275
 - 三 同而能异 和而不流 / 279
- 第五节 《易类序》的易学观 / 284
 - 一 寓教于卜筮 / 285
 - 二 推天道以明人事 / 288
 - 三 两派六宗 / 289
 - 四 易道广大，无所不包 / 297

第四章 构建易学的新尝试 / 299

- 第一节 晏斯盛的易学 / 299
 - 一 《十翼》，《易》之凡例、注疏 / 300
 - 二 尽人以合乎天 / 303
 - 三 辞危，忧世之意 / 306
 - 四 有礼然后泰 / 309
- 第二节 程廷祚的易学 / 311
 - 一 主要著作成书始末 / 312
 - 二 对传统易学的反思 / 319

三 奉《十翼》以还《十翼》 / 337

四 自天地而下一气而已 / 345

五 性则尽之，心则正之 / 353

六 能制事而得其宜 / 362

第三节 焦循的易学 / 370

一 治《易》历程 / 371

二 《易》者，圣人教人改过之书 / 375

三 旁通、相错、时行 / 383

四 比例引申 / 391

五 从心性到人伦 / 396

结束语 / 406

附录 / 420

一 周敦颐的易学 / 420

二 马其昶的易学 / 428

三 易学新思潮的兴起 / 439

第一章

宋易学的继续

宋易学的继续主要研究清代中期宋易学的特征及贡献，包括王心敬、魏荔彤、任启运、王又朴等人的易学，另有傅恒等编纂的《御纂周易述义》，他们大都继承清初宋易学遗绪，推尊程颐、朱熹的易学，服膺《伊川易传》和《周易本义》，尤其关注性与天道、心性、政事治平等问题。他们释《易》不在于训诂、考据、辑佚，而在于借解《易》揭示其微言大义的同时，阐发自己的思想，并期以达到通经致用的目的。

第一节 王心敬的易学

王心敬生于顺治十三年（1656），卒于乾隆三年（1738），字尔缉，陕西郿县（今户县）人，为诸生时，因督学不以礼相待而愤然离去。早年师从著名理学家李颙，曾受聘于江汉书院，讲明正学，从此声闻茂著，四方学士争相识其面，名人巨公也不远千里或致书或造访，欲延揽为己所用。如督学朱轼多次造庐问业，总督额伦特、年羹尧也先后以隐逸举荐，但心敬并没有前往。清世宗听说后十分推重。乾隆元年（1736），王心敬举孝廉方正，以年老多病不赴京，大学士鄂尔泰曾转达问候，由此可以看出其地位与声望之高。因心敬历康熙、雍正、乾隆三朝，屡召不赴，故时人称之为征君。王心敬虽然归隐不出，但服膺其师李颙明体达用之学，常怀经世之志，如西北边疆发生叛乱，他立即致书守备官吏，出谋划策，十分精详，而且所言多得到验证，如文集中《选举》、《饷兵》、《马政》、《区田法》、《圃田法》、《井利说》、《井利补说》诸篇，皆可实行。理学名臣陈宏谋为官陕西时，曾把王心敬之说付诸实践，获得很好的收效。

王心敬为学范围十分广泛，从六经、《论语》、《孟子》，到宋明儒周敦颐、程颢、程颐、张载、朱熹、陆九渊、王阳明等人的著作，以及经济诸家

之书，无不潜心讲贯，究极根底。但其学术宗旨仍以理学为指归，并以心这个范畴来调停诸家。他认为理学“全体大用，同条共贯，原无偏颇，稍执一即害道。伊川、紫阳道问学之意重，象山、阳明尊德性之旨多，高明沈潜不同，故从入异。要其望道而归，视心为主则一也”^①。其论学服膺《大学》之“三纲”，即“明明德，新民，止于至善”，尝谓：“诸儒主静，识仁穷理，居敬立大本，致良知诸旨，总不出明新止至善之范围。”^②他的主要著作有《丰川诗说》、《尚书质疑》、《礼记汇编》、《春秋原经》、《诸儒纪要》等。四库馆臣对其《尚书》、《春秋》的研究评价不高，称“大抵支离穿凿，敢为异论”，而对于其易学著作则给予正面的肯定。^③

王心敬治《易》主要著作作为《丰川易说》，共十卷^④。对于该书，四库馆臣有这样的论述：“惟此编推阐易理最为笃实而明晰”，与其他经的研究如出二手，其易著的特色是“明白正大，故其书皆切近人事，于学者深为有裨。至于互卦之说，老阴老阳始变之说，错综之说，卦变之说，皆斥而不信，并《左氏》所载古占法而排之”^⑤。标出其书“切近人事”，对《左传》引古占法，以及汉易象数之学持批评态度。此书立论虽然有些偏激，但比起图书象数之学来要强之百倍。史传也称，其有关“学《易》要以无大过，是孔子明《易》之切于人身”，揭示了诸圣人作《易》的本旨，可谓“明白正大，切近人事，有裨学者”^⑥。尤其点出“学《易》要以无大过”、“切于人身”，可谓揭示出王心敬治《易》的宗旨。

一 《十翼》为《易》注之祖

《周易》一书由经传两部分构成，史称《易传》由孔子所作，王心敬治《易》推崇《易传》，也称《十翼》，他所提出的读《易》三条，首条便是：

① 刘清芝：《王征君先生心敬传》，钱仪吉纂《碑传集》卷一百二十九，《理学下》，中华书局，1993。

② 《清史列传》卷六十六，《儒林传上一》，中华书局，1987。

③ 参见王心敬《丰川易说》卷首，《丰川易说提要》，《四库全书》本。

④ 关于此书作于何时，书中并未说明，王心敬致陈实斋信中说：“心敬生平好《易》，而于前代《易》注见者不多，即见者又率觉意见不甚契合，以此近年来专据《十翼》阐经之旨，参会四圣作《易》旨。颇觉《周易》一书，原是四圣人藉象数明人事，教人以寡过之书。”《丰川续集》卷之十五，《复大宗伯陈实斋先生》，《四库全书存目丛书》本。此信写于康熙五十八年（1719），可知此时正在撰写《丰川易说》，完成的具体时间待考。

⑤ 《丰川易说》卷首，《丰川易说提要》，《四库全书》本。

⑥ 《清史列传》卷六十六，《儒林传上一》。

《十翼》为《易》注之祖，学者只以孔子之言为宗，自当融会贯通旨哉。言乎可以证后世穿凿谬妄之失，固已得读《易》要领矣。^①

首要一条就强调《十翼》是解《经》不祧之祖，并把它当成读《易》的要领。他之所以称赞孔子《易传》，是因为孔子最得伏羲、文王、周公《易》旨。《系辞》有“《易》之为道也，范围天地而不过，曲成万物而不遗，穷理尽性以至于命”，他认为，孔子此见既独到又艰深。从文本来说，“向非《十翼》之作，发微阐奥，则羲、文、周三圣人之心，精亦尚含蓄，隐蔽于深文简语之中，而读者亦且有不易晓解之处。何者伏羲画卦仅揭端绪，文王系辞略疏大义，至周公系象，则天地万物顺逆休咎之理，亦可谓发泄极尽矣。”^②也就是说只有孔子生三圣人之后，有见于易道，为人善身善世的准绳，而且日用不可以须臾离开。因此，观象玩辞，直至韦编三绝，尽发伏羲之画、文王之象、周公之象，使其底蕴奥义彰显无疑，为读者指明了治《易》的方向。他自谓：“《十翼》，十篇《易》之注疏，真莫精于此，莫确于此，莫详于此。”^③这说明孔子集三圣《易》之大成，最能领会三圣作《易》的宗旨。他还形象地比喻：六十四卦是天地间阴阳消长五行顺逆的疏义，文王卦辞是六十四卦的疏义，孔子彖传是文王卦辞的疏义，《大象传》又是孔子总观全象学《易》寡过的疏义，周公爻辞是三百八十四爻的疏义，《小象传》是孔子羽翼爻象的疏义。因此他建议读《易》，“只宜奉孔子《十翼》为宗，反复全经，以资印证”^④。如果再有什么不懂之处，才可推求后儒的注疏。

他在致友人书时也表达了相同的看法，说：“故自后读《易》注《易》，尽断以《十翼》”^⑤，对于其他传注的态度是，心觉其合者奉为定本，心觉其未合者，或兼取他注，或自己引申，以不违背《十翼》为宗旨。他又说：“窥觉羲、文、周三圣人画卦系词，以成此经之本旨，得吾夫子《十翼》发凡，系词以备传，而后经纬俱举，义例昭然。”^⑥反对一些人治《易》不以

① 王心敬：《丰川全集》卷十八，《答默庵汪公论〈易〉说质疑书》，《四库全书存目丛书》本。

② 王心敬：《丰川全集》卷十八，《答默庵汪公论〈易〉说质疑书》。

③ 王心敬：《丰川全集》卷十八，《答默庵汪公论〈易〉说质疑书》。

④ 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

⑤ 王心敬：《丰川全集》卷十八，《又答亮工弟》。

⑥ 王心敬：《丰川续集》卷十四，《答康一翁论〈易〉说》。

《十翼》为宗旨，不能尽《易》之义蕴，只凭借小聪明，妄加曲解，横生枝节，使《易》陷于歧途。他治《易》专主《十翼》，并非以孔子易学压汉、魏以来诸儒，只是《十翼》阐发《易》底蕴无余，使其微旨尽显。

王心敬推尊孔子易学，以《易传》为标准，对于汉以下的易学做出自己的评价，称：

汉、唐千年间少知性、尽性之人，安得有明于易道，善于用《易》之人。故惟伊川、京山二先生尚为暗室之灯。然伊川未化，京山尚气，知言处固多，失意处亦不少。向若得明道之清明纯粹，紫阳之沉潜笃实，阳明之易简精明，有古稀之年三绝之专，当必与四圣寤寐羹墙，惜乎！其兼之为难也。^①

大抵汉、唐之《易》只成训诂，宋明几个文人之《易》多簸弄聪明，训诂非《易》而《易》在，聪明乱《易》而《易》亡。二千年间，向非伊川、京山二先生尚存几分真种子，则易道竟至今坠地矣。^②

他推崇孔子《易传》是重视其思想性，以此为标准，对汉、唐易学评价不高，以为汉、魏诸家的易学只以训诂为能事，未见《周易》真谛。他对于宋以下文人的易学（这里应包括苏轼）乱加发挥也颇为不满。对于理学诸家各有褒贬，如称程颐和明郝京为“暗室之灯”，说他们治《易》“尚存几分真种子”，易道有赖于他们而不坠，给予积极评价，但又认为一个“未化”，一个“尚气”。程颢、朱熹、王守仁各有所长，但也仅限于某个方面，至于邵雍的先天图书之学，则另属一家言，与《易》旨无关。由此看出王心敬治《易》兼收并蓄，力求全面。

他对程颐、张载的易学也有单独评论，认为程颐易学，“即不必与原旨尽合，然要之得《易》之义理自正当，当推为易道中暗室之灯。”《伊川易传》深得易义，此书是对孔子《易传》最好的阐释。有人问程颐易学“能尽得时中之旨否？”王心敬答曰，“可与权则未敢知，可与立则可信也，然立则已到得充实光辉之地”^③。称读程颐《伊川易传》可以入门升堂了。他

① 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

② 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

③ 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

表彰张载揭示“智礼成性”之旨，以此为探取易道之渊源。有人说“智礼成性与《易》何涉？”他答曰：“易道只是要人动静不失其时，而动静不失其时只是能随时变易从道，智礼成性乃道义之门，岂非易道之渊源。”^①张载的“智礼成性”之说出自《系辞》，王心敬肯定“智礼成性”说，从一个侧面反映了其治《易》重视思想性。

对宋儒杨万里易学和苏轼的《东坡易传》，他评价不高，认为从《周易大全》引杨万里说《易》看，“亦只是其中略有款思。究于向上，《易》旨无闻，亦未可为得《易》意者。”王心敬似乎没有看到杨万里的《诚斋易传》，下这种结论有武断之嫌。至于苏轼的易学，只是“聪明簸弄于唇吻间，全于《易》之本旨无得”，且不说苏轼生平持聪明，逞才气，傲物凌义，轻世肆意，只就他“讥伊川曰何时打破敬字。呜呼！打破敬字是打破易元也。易元既破，何以易为，即其注疏亦只是落描枝绘叶耳。于本来生机何相干涉乎？”^②王心敬对此深为不满。他之所以批评以上诸人，在于他们多少没有参透《周易》教人寡过，以及孔子教人学《易》使人出入以度、内外知惧之旨。

他对明代易学家来知德的错综说提出批评，认为错综之义虽出自《易传》“错综其数”一语，然而孔子只讲错综策数成六十四卦，以定天下之象而已，并非又以错综已定之卦通于他卦而相互取义。来知德《周易集注》，“每于本卦内不得其义象所取者，往往牵合他卦，稍可错综之象实之，则是非极其数以定天下之象，而是错综其象以成天下之卦。且错综其卦以通天下之象矣。”^③来氏错综之说不仅穿凿凌乱，而且也与孔子错综原旨不相符合。王心敬反对互变、错综之说，以尊孔子《易传》。

宋易也推崇孔子《易传》，依孔子《系辞》“河出图，洛出书，圣人则之”提出河图洛书之说，并把它当成作《易》之本。王心敬对此提出不同意见，先儒认为伏羲根据河图而画卦，大禹则根据洛书而衍畴，而反复细玩孔子《系辞》，似觉未然，于此写道：“《易》则河图衍数，尚藉以作象数影子。至《尚书》中洛书衍畴并连影子亦不藉，只是用其九数，发出帝王奉天抚人的九种经常道理耳。”^④对自汉代以来，学者读《周易》

① 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

② 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

③ 王心敬：《丰川全集》卷十八，《答友人问来〈易〉错综之义书》。

④ 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

不知求神道设教的宗旨，读《尚书》不知求《洪范》经世的弘猷，而每每抓住河图洛书穿凿附会，不切于实事实理，这种治《易》学风，持批评态度。

他进一步指出：“画卦要是羲圣见得神明之德、万物之情，洞熟于胸，特为拈出八卦以象之。又见得神明之德、万物之情，无非阴阳刚柔相摩相荡，故重为六十四卦以象之。若但因见图而画卦，则是天地风雷山泽水火之象皆因见图，然后触发出来，不惟埋没羲圣仰观俯察、远征近取苦心，亦又涉于先神后人荒渺不经，非孔子系《易》本旨耳。况按之河图于卦义卦位两无印会，虽先儒牵强有解，终觉未能吻合而可据为定本乎。”^① 他引《易传》证明己说，如《系辞》有“伏羲氏之王天下也，仰则观于天，俯则察于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”一段，依他之见，《系辞》先说“仰观俯察”，然后又有“于是始作”，可知八卦并不因见图而后画，而是模拟天地自然。即便见图在画卦之先，此龙马之图亦不过是观鸟兽之文（此也是自然物种）一端而已，八卦岂能因此而画。至于《系辞》所谓“河出图，洛出书，圣人则之”，只是讲圣人见图之画而衍策，取卦以神易罢了。《说卦》“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍”，这里所说的“幽赞生蓍”，正所谓根据图以衍策。与下文“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”同一义例，为成卦之由。不同意“幽赞画卦”之说，因此，他得出“余断以为伏羲之卦，当不因见图始画，而则图之文要是为生蓍之藉，凡皆按据孔子之言以为说”^② 的结论。

他自谓“敬尝谓孔子二系为《周易》之凡例”^③，基于此，自己所作《丰川易说》的版本采取费直、王弼始倡的传以附经模式，以示读《易》应以孔子《易传》为准绳。首篇为“通论”，主讲凡例，明一书的规模。在具体解卦时，以《序卦传》冠之于前。这是因为《序卦传》为“《周易》所由，更定夏商连山、归藏之序，而自为序之由也。学者不先明于《周易》序卦之旨，即学《易》先昧来历，况序义已尽易理，而《序卦传》尤精妙圆融，读之不特于《易》序晰其缘由，并可使人心畅融神，有造化盈虚，

① 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

② 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

③ 王心敬：《丰川全集》卷十八，《答默庵汪公论〈易〉说质疑书》。

人事消息，如在目前之趣。故易注以《序卦传》揭首为当，而读《易》以先明序卦大义为要”^①。至于《易传》的其他部分，则根据自己的理解杂糅在具体地解释卦爻辞、卦爻象当中。

对于前人的易学成果，王心敬的态度是也应采纳，但关键在于折衷，因为“易旨如渊海，非一人一说之能尽，即先儒亦不敢自谓其已尽于己说，亦只云自道其所见而已。后学浅识薄植，欲求入门，自不得不资前人之注疏，又不得不择注疏之精粹，但不可谓《易》之全旨即尽于吾，所取资之说，稍与此说不合者遂弃而置之，甚之且加摈排也。要在虚中折衷，务求中正切当耳”^②。然而初学者做到折衷也非易事，而要先根据《易传》明用《易》读《易》方法，并运用于观象玩辞之间，不以先入为主，不杂意见，不敢一丝一毫穿凿附会，而以《易传》来明经，然后再借鉴程颐《伊川易传》和朱熹《周易本义》，以及其他人的注疏。也就是说对于注疏的借鉴以求明经传为宗旨，取其足发挥经传隐约之旨，不得舍经传而另立一说。

王心敬生平治《易》紧守《十翼》矩矱，虽然其间有臆说，但也推本《十翼》正旨，不敢自创一例来决裂易道宗传。他意识到，易道广博宏大，非一人一说能尽其奥蕴，治《易》贵在自信于此心此理，因此对于前人治《易》的成果采取扬弃的态度。

二 学《易》寡过、神道设教

王心敬治《易》尊孔子《易传》，重在阐释其易教易理。他所列读《易》的第二条，即“所谓《易》为易简之学、寡过之书，则尤片言扼要，消后世无穷象数占候养生家附会依托之谬”^③。“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣”，出自《论语·述而》。王心敬认为这句话揭示了易学的根本。学《易》可以无大过，表明孔子治《易》重在人身人事，正因为如此才有韦编三绝而不能自己之传说。寻着孔子的教训便可以知晓四圣作《易》的本旨，亦可以体悟儒家学《易》的要领。他根据孔子“无大过”之旨，提出学《易》寡过的观点，认为，《易》之为道，“吾夫子分明以为可以学而寡过，则是教人寡过之旨，乃易教之纲领也”^④。在他看来，先儒

① 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

② 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

③ 王心敬：《丰川全集》卷十八，《答默庵汪公论〈易〉说质疑书》。

④ 王心敬：《丰川全集》卷十八，《答亮工书》。

没有明确揭示出这一宗旨，因而未能抓住易教的纲领。其原因在于伏羲画卦无文，隐含而深邃，文王之辞、周公之象言浑语奥，学者不易通达。到了孔子治《易》，既韦编三绝，又浑身体备，所作《十翼》阐明上下经之旨，对于作《易》、学《易》、用《易》的本义，反复推原，其旨简约明了。先儒应该细玩孔子易学，以明易教。

他认为，易道广大无边，包含天地阴阳，为五经的渊源、万事万理的权衡。自谦不敢为解说，只是根据孔子“五十以学《易》可无大过”，以及程颐“易，易也，随时变易，以从道”之教，提出“学《易》寡过，变易从道”的命题：

《易》之为道，虽穷天之高，极地之深，尽阴阳不测之变，亦只是示人以寡过之象，教人以寡过之义耳。……虽曰观天之道，察地之宜，穷极乎阴阳不测之变，亦只是示人以变易从道之象，教人以变易从道之义耳。余不敢于《易》妄有说也，于学《易》寡过，变易从道之旨，则窃有志焉。故于《易》每嗜之而不厌，嗜斯读，读斯味，味斯时，于先儒有契心之说，于鄙衷有会心之说，集之日久而遂不觉袞然成帙矣。然余亦不敢言于孔子、程子之旨，志之而有得也。姑以识吾过不能寡而心实欲其学《易》以寡，道不能从而心实欲其学《易》以从之说于万一耳。^①

“教人以寡过”、“示人以变易”，非主观臆想，而是观天察地，尤其是了解阴阳不测之变而得来的。之所以能如此正确地领悟天地阴阳变化之理，是因为掌握易道，通过学《易》而得，而学《易》应以孔子《易传》为本，其中揭示了“学《易》寡过，变易从道”之旨。这里所提及的“阴阳不测之变”就是“阴阳消息，自然之象数，自然之次第”，并以此示人以吉凶，学《易》可以依其卦爻辞加以趋避，如他认为，圣人作《易》在于“忧患天下后世，恐曰即于悔吝凶咎也，故藉天地间阴阳消息，自然之象数，自然之次第，示人以当则吉，不当则凶，吉宜趋，凶宜避之，藉证殆即阴符，所谓观天之道，执天之行之意乎”^②。“程子之旨”指程颐所作的《伊川易传》直

^① 王心敬：《丰川易说》卷首，《丰川易说原序》。

^② 王心敬：《丰川全集》卷十八，《答默庵汪公论〈易〉说质疑书》。

接继承了孔子易学宗旨。王心敬把自己的易学著作称为《丰川易说》，而不敢称注称解，是因为自己的易学只是一说，可见对孔子、程颐服膺之至。他认为，“且吾夫子明明以寡过之旨奉为易宗，易简之旨屡揭系辞，而前人终未揭明，亦殊觉于四圣人易教之大旨，郁而未畅，是亦后死者斯文之责耳”^①。所著《丰川易说》首揭寡过之旨以明易宗，自诩完成后死者的责任。

王心敬认为《周易》揭示圣人教人趋吉避凶之道，而吉凶以行为的善不善为判，趋避亦只在于为善去恶这一念，因此《周易》也被视为圣人劝善戒恶之书。此书与其他经书最大的区别在于《易》借阴阳消长、当位不当位以示象，也即以揲筮所得到的卦与爻来分辨吉凶，这就是《周易》所谓的“神道设教”。在他看来，这里的“教”实质上与神无关。他说：

《易》之为道，教人以趋吉避凶，而假之卜筮则神道设教之微旨，亦犹今神庙签部，使人趋避之义。特是签部止于示人趋避，而《易》旨则示人以劝戒，签部吉凶止于叩卜之一事，而《易》旨劝戒则统乎动静之全机，签部止可示教于中下，而《易》教则直可贯摄乎圣凡，签部止一时之趋避，而《易》教则终身之劝戒，签部离神则无劝戒，而《易》教离著自有占卜。神道设教之义同，而其旨归之浅深、大小、精粗、广狭天渊矣。故《易》之画，万世文字之祖，《易》之象象翼，万世义理之宗，《易》之教则君臣父子五伦不能外，贵贱隐显之地分不能外，顺逆常变之境遇不能外，万事万物之定理不能外，即天地鬼神亦且不能外，真万世范围曲成之洪炉也。谓不关于卜筮固不可，谓尽主于卜筮，便失四圣垂教微旨。^②

“签部”是民间传统的以卜筮求吉避凶方式，也有“神道设教”的特色，但与《周易》中的卜筮有所不同。他通过把《易》所说的“神道设教”与“签部”相对比，揭示“神道设教”的本质。也就是说古人比较迷信，《易》借助卜筮所特有的神秘方式，以达到教化人心的目的。《易》离不开卜筮（神道），但不等于卜筮，卜筮只是表达易教（设教）的特定方式之一，卜筮不是目的，它只是达到易教的手段，而易教才是学习《周易》的

① 王心敬：《丰川全集》卷十八，《又答亮工弟》。

② 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

目的。套用“神道设教”这句话，其中“神”落实在“教”上，这可以说是对《周易》本质的最精彩揭示。

他在答友人书札中反复申论上述主张，认为易道重在示人以寡过，卜筮作为圣人设教之神道，其目的在于为举大事之人决嫌疑而定犹豫，同时又使人知晓趋吉避凶，“使君子所居而安其序，平居而玩其词，用以退藏于密，神明其德，时时内占以心，外占之身寡过，而至于念虑动作之微无一过之不寡，乃四圣人殷恳淳切以望天下后世之至意也。”^①《系辞》所讲的“圣人以此洗心，退藏于密”，“圣人以此斋戒，以神明其德”，揭示卜筮通神知的功能。他尤恐言未尽，义未明，又重揭“成性存存，道义之门”，以及《说卦》“穷理尽性，以至于命”之旨，说明卜筮是为易教服务的。凡此皆彻底阐扬了读《易》、用《易》的要领，易道的根本，圣人设象系辞的原义则大白于天下。如此读《易》，圣人之心可以窥见。他又说：“《易》之设也，盖古人神道设教所以范围天下之人，使出入以度，内外知惧耳，是乃教人藉《易》以检人心身，令其寡过之道也。吾辈若知此心存亡之机，见善则迁，知过则改，不使毫厘自昧，即此便是趋吉避凶根宗。”^②古代诸圣人教人学《易》、用《易》之道皆不外于此。神道设教示人以寡过之旨，是为修养身心服务的，这是掌握易教的根本。如果局限于居则观象，动则观变，那只不过是画饼充饥，即使卦卦相仿，爻爻相似，也不过是优孟衣冠，既没有体悟孔子学《易》无过之旨，亦有失于孟子用《易》之妙义。

他强调诸圣作《易》的宗旨在于教人寡过，但他们作《易》的义例各有所取，神道设教的作用也有所不同。因此，建议读《易》，“在知圣人垂训之本心”，而用《易》则“在能随时变易以从道，神而明之存乎其人，默而成之存乎德行”^③。易道及学《易》的精神命脉不外于此，而卦爻象数只不过是《易》的躯壳，属于形而下者。

围绕着神道设教这一宗旨，王心敬集中讨论卜筮与教化、象数与义理的关系。他在《通论》中有相当多的精彩论述，兹举几条：

四圣人殷切，阐《易》之旨总是教人观象惕心，读《易》反身，

① 王心敬：《丰川续集》卷十四，《答康一翁论〈易〉说》。

② 王心敬：《丰川全集》卷七，《答问录（答唐生）》。

③ 王心敬：《丰川全集》卷十八，《答默庵汪公论〈易〉说质疑书》。

得占决疑，时时寡过自新的意思，是义乃质干，卦爻象数特借来作影子耳。读《易》而但谓当求其义，不必留心影子，四圣人示象数教人之旨，固无从看出。若徒泥象数而不求其义，却是昧四圣人示象教人本旨，而徒求影子矣。故必象义双显，然后表里精粗斯无偏举。

阴阳消长只是借来作影子耳。故曰《易》者象也，象者像也。于阴阳消长处看得不明，是影子不真，若徒泥阴阳消长的影子，而无得于切己的人事，亦属捕风捉影虚见解，殊于易学本旨不应也。

置象言义是为悬空，执象舍义是为泥迹，象义双显，则体用一源，显微无间矣。

显道神德行，孔子分明将易理一口道尽，后儒拘拘执象数卜筮作解，无异辨木理者忘其本根，生意之何在，而徒于枝叶间摹其横植曲斜也，亦徇流忘源矣。或曰象数著策可废乎？曰非谓其可废也，象所以象义之难显也，数所以明象之度数也，即数而明象，斯为得数，即象而明义，斯为得象，总之，象与数皆为义设也。不明其义而区区惟象之求泥于流矣，更区区惟数之求抑又远耳。至若倚著策而占吉凶，易道之一端，圣人神道设教之微权耳。君子所居而安者，即易之序，所乐而玩者，即爻之词。尽人生动静语默行藏取与，无处非《易》，尽人生思虑计度筹画经营，无念非占，明于变易从道之旨，即《易》不在设著数策而在于我，《易》不在占卦占爻而在于占心矣。

居则观象玩辞，动则观变玩占，孔子示人以学《易》之法也。使出入以度，内外知惧，孔子教人以用《易》之道也。余则谓学者真能出入以度，内外知惧，则虽无象无辞，无度无占，而《易》之把柄在我，所谓善《易》者不言《易》而全体皆《易》也。否则对易有易，离易无易，即时时观象玩辞，观变玩占，究之只成得泥象逐辞，拘执占之法，迂学而去《易》仍远耳。^①

把象数当成“影子”，义理为“质干”，或把象数、卜筮比做“枝叶”，义理、易教则是“本根”，“质干”、“本根”才是最本质的东西。以此借喻《易》，说明象数、卜筮是其末，而义理、易教反映其本质。但也并非离开象数、卜筮来谈《易》，他既反对“置象言义”，也反对“执象舍义”，前

^① 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

者“悬空”，即空洞无物，后者“泥迹”，即庸俗浮浅，都有片面性，提出“象义双显”，就是强调象数与义理的不可分性，只不过两者的地位及其功能有所不同。即使是讲卜筮亦非离开人的烦琐术数游戏，而中心在人，不要被卜筮牵着鼻子走而迷失自我，对此他十分重视“反身自占”与“穷理集义”的关系，认为《易》莫妙于“反身自占”，而“反身自占”又莫妙于“穷理集义”，“知读《易》而不知反身自占何取乎？读《易》欲观象反身自占而不能穷理集义，亦必不能推类自尽”^①。根据孔子《易传》，“反身自占”归结到“穷理集义”，这还是以阐释易道为指归，再次说明象数、卜筮为明义理、阐易教的工具，是为学《易》寡过服务的。前人对象数与义理、卜筮与易教的关系不乏讨论，但像王心敬这样以生动形象比喻和透彻深邃分析兼顾的并不多，说他在这方面的论述实属不刊之论也不为过。

他在答友人书信中也认为，《易》的微言大义通过象来显现，《易》的象原本就应象此微言大义，“数即象之度数，而卜筮乃所以神，原是废一不得，亦原是执一不得之理耳”^②。以象显义是《易》的特色，是它与其他经书区别之所在。他又说：“虽然《易》者易也，随时变易以从道之义也。盖天地间事，任情多失，从道则得，失者恒凶，得乃成吉。《周易》一书乃昔之圣人恐人不知趋吉避凶，即在随时从道，故假卦象示人以趋避之路，教人居则观象玩辞，动则观变玩占，以为利用安身之藉资耳。然究之学者之用《易》而获免咎厉，则不惟不关卜筮，亦且不系观玩，但在此心之敬慎而已。盖敬慎则必不肯负气任情，不肯负气任情，则必忧深虑远而时时变易以从道，天下焉有忧深虑远、时时变易从道而招凶贻悔者乎？”^③借助象数、卜筮则在于知晓趋避，“随时从道”，《系辞》所讲的“居则观象玩辞，动则观变玩占”，不过是服务于人们的安身立命。即便是卜筮、观玩，也要以敬慎之心。他又引乾卦九三“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎”，说明时刻保持警惕性，可以免除咎害。大过卦初六“藉用白茅，无咎”，是说此卦以柔处下，心能谨慎，用絮白之茅，言以絮素之道侍奉于上，也可免除咎害。认为这两爻皆揭示敬慎之义，也可看成是对《易》本质的最好阐释。

总之，《周易》之作在于趋利避害，劝戒人们尽可能的少犯错误，如何

① 王心敬：《丰川易说》卷一，《坤》。

② 王心敬：《丰川全集》卷十八，《答亮工书》。

③ 王心敬：《丰川全集》卷十八，《答董副宪论〈易〉解书》。

使这一道理取信于人，《周易》的作者抓住了古人迷信或相信神灵某种启示的特色，借助卜筮来达成这一劝戒，“神道设教”正是此义。王心敬有关这方面的论述十分精辟，超迈前人。

三 用《易》之道

《十翼》为《易》注之祖和学《易》寡过是王心敬治《易》的前两条基本原则，而用《易》则是他治《易》第三条基本原则。他指出：

《易》大之旨与读《易》、用《易》之道举该于是。纵全部注疏中或有出入，不过意见之微歧，亦合抱之寸朽，巨璧之微瑕耳。^①

这里所讲的“《易》大之旨与读《易》”，包括以《十翼》为宗和学《易》寡过。学《易》不是术数游戏，而在于实用，因此用《易》是学《易》的归宿，这里突显了《周易》的实际功能。他对比《中庸》与《周易》写道：“看来《中庸》一书是子思为当日之言道者视为高深玄远，故篇中两引中庸之说以实道。《易翼》十篇是孔子为当日之言《易》者视为高深玄远，故孔子二系中重申易简之旨以明《易》。”^②《中庸》与《周易》都有“高深玄远”之道，但此道非空悬而是落到实处，即中庸之实道，《周易》所讲易知简能，也可以说宜知宜能，因此，圣贤言理言道无不取于日用而且切实可行。

接着，他又引《尚书》说明用《易》之旨，说：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中四语，全若为千百世学《易》之道示以指南。德无常师，主善为师，善无常主，协于克一四语，全若为千古用《易》之旨立之准绳。可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速四语，全若为千古体《易》之人树之榜样。可见千古圣贤无非此一点真机，洗心退藏，神明其德，而易学实圣学之渊源也。”^③《尚书·大禹谟》所谓“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，为易道指南。《尚书·咸有一德》说的“德无常师，主善为师，善无常主，协于克一”，此为用《易》准绳。《孟

① 王心敬：《丰川全集》卷十八，《答默庵汪公论〈易〉说质疑书》。

② 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

③ 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

子·公孙丑上》“可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速”，说的是孔子为体《易》之人树立榜样。以经书互证互解，为其用《易》之说寻找可信的理论依据。他认为颜渊不迁怒，不贰过，三个月不违仁，是身体《易》，“善学《易》者要知得用《易》、体《易》之实义”，如此读《易》才卦卦有益，爻爻有用。孔子说颜渊“不迁怒不贰过”，这与《易》相关，“闲邪存诚，龙德之所以正中，颜子不迁不贰，心不违仁，正是寡过之实学”^①。孟子虽然不言《易》，而所行无非《易》，孟子也用《易》。

他从体用角度论及《易》与道的关系，认为《易》之体以道为体，《易》之用以道为用，“故《易》之为道也，非真明乎道者不能神明，非真得于道者不能默成，而其为书亦非真能见道者不能读、不能注。《易》之为道即动静不失其时而光明之道，故《易》之体用即道之体用，非有二也。学者欲明《易》之神化，当于道之精微求之，见道斯见《易》矣。若不知道之精微，正当于《易》之神化求之，见《易》自可见道耳”^②。《易》的体用即道的体用，他把《易》与道连用，说明学《易》在于明易道，易道中体用兼备，这与他治《易》重视易理，或者说《易》的微言大义是一致的。《易》即是道，万变不失其时称之为《易》，万变不违我性称之为道，“性外无道，道外无《易》”^③。由此看来，用《易》实际上是用《易》之道，把易道见之于日用行动之中，在验证易道的同时，使其发挥应有的作用。

《丰川易说》卷首有“用《易》”一目，在这里，王心敬把六十四卦逐一运用于具体的实践当中，如下：

乾卦乾下乾上，象征天，天行健，善用乾，则“圣敬日跻，高明配天”。

坤卦坤下坤上，象征地，地厚德，善用坤，则“敬以直内，义以方外，博厚配地”。

屯卦震下坎上，象征出始之艰难，善用屯，则“愚而思明，柔而思强，遇险不慑，动忍增益”。

① 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

② 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

③ 王心敬：《丰川全集》卷十八，《答友人论学欲用〈易〉书》。

蒙卦坎下艮上，意为蒙稚，善用蒙，则“顺帝则而不识不知，为大人不失赤子之心”。

需卦乾下坎上，意为险在前，所以要需待，善用需，则“进德不躋等，进身不欲速，审明达势，而不与运会争一日之先”。

讼卦坎下乾上，意为情相乖争以致有讼，善用讼，则“见过内讼，处争乐让”。

师卦坎下坤上，意为坎险，善用师，则“行险以顺，正身格人”。

比卦坤下坎上，意为能相亲比，善用比，则“就道亲仁，舍逆辅顺”。

小畜卦乾下巽上，意为小有所畜，善用小畜，则“刚健而徽柔，懿恭臣子而善格君父”。

履卦兑下乾上，意为履礼，善用履，则“声律身度，可仪可则，礼达而分无不宜”。

泰卦乾下坤上，上下通泰，善用泰，则“宇泰定而发天光、见大心，泰而富贵贫贱处之如一，致中和而天地万物以位以育”。

否卦坤下乾上，意为否闭之世，善用否，则“默足以容，遁世无闷”。

同人卦离下乾上，意为和同于人，善用同人，则“善与人同，和而不同”。

大有卦乾下离上，意为大能所有，善用大有，则“功而不德，节用爱人，统万古于一心，纳四海而在宥”。

谦卦艮下坤上，意为谦让，善用谦，则视“有若无，实若虚，矜而不争，犯而不校”。

豫卦坤下震上，取逸豫之义，善用豫，则“安处善，乐循理，人悦而神歆”。

随卦震下兑上，意为相随，善用随，则“和而不流，群而不党，惟善是师，匪道弗从”。

蛊卦巽下艮上，意为有事，善用蛊，则“改过增德，干父用誉，凡事反终而稽敝”。

临卦兑下坤上，意为监临，善用临，则“操心如临深，接物如履薄，正身而处庄以莅之”。

观卦坤下巽上，意为可观，善用观，则“明四目，达四聪，辟四

门，胸中具宇宙之大观，一身立万世之坊表”。

噬嗑卦震下离上，喻指断狱，善用噬嗑，则“去私不令一私之间理，去邪弗令一邪之梗正，明而察，健而决”。

贲卦离下艮上，意指文饰，善用贲，则“质而不野，文而不史，礼乐不从后进而从先进”。

剥卦坤下艮上，喻指修身，善用剥，则“克己不尽不止，去恶不尽不已”。

复卦震下坤上，阳气来复，意指复善，善用复，则“见善必迁，闻义必徙，私必克，直还性体”。

无妄卦震下乾上，意为无敢诈伪虚妄，善用无妄，则“心无妄思，口无妄言，身无妄行”。

大畜卦乾下艮上，意为能蓄刚建，善用大畜，则“深造以道，而不欲一善成名、一体万物，而不取欢虞小效，渊博如天，渊泉如渊”。

颐卦震下艮上，意为养物，善用颐，则“以静定养心，以淡泊养口，以诚敬养德，善政善教，以养家国天下”。

大过卦巽下兑上，意为衰乱之世，善用大过，则“独立不惧，强立不返”。

坎卦坎下坎上，意为险，善用坎，则“见险而知止，行险而能信，出险而善虑”。

离卦离下离上，意为附丽，善用离，则“交必丽乎正，行必丽乎中，自昭自明德，日新又新”。

咸卦艮下兑上，意为相感，善用咸，则“廓然大公，物来顺应”。

恒卦巽下震上，意为恒久，善用恒，则“仁为己任，死而后已”。

遁卦艮下乾上，意为隐退逃避，善用遁，则“用之则行，舍之则藏，有道则见，无道则隐，无吝情，无系志”。

大壮卦乾下震上，意为强盛，善用大壮，则“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道，富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”。

晋卦坤下离上，意为进长，善用晋，则“善信而进于美大，美大而进于圣神，不为不已，不至不安，即至而犹不敢安焉”。

明夷卦离下坤上，意为处暗主衰世，善用明夷，则“外晦内明，处忧不伤，穷而益坚，老能益壮”。

家人卦离下巽上，意为修家，善用家人，则“正身以倡，整躬作型，思不掩义，宽以猛济，始于家邦，终于四海”。

睽卦兑下离上，意为乖异，善用睽，则“明亲疏，分贤愚，以亲九族，以辨庶品，殊分不乖，一理之合”。

蹇卦艮下坎上，意为有难，善用蹇，则“不冒险而轻进，知几其神，不因险而遂己，致命遂志”。

解卦坎下震上，意为解难济险，善用解，则“迷而获悟，昏而得明，不胶不固，而涣然释屯之途，以就坦易”。

损卦兑下艮上，意为减损，善用损，则“减妄思以养心，减妄言以省咎，减妄动以寡过，减妄费以裕财，虚文浮物可省者，一一撙节之是尚”。

益卦震下巽上，意为增足，善用益，则“性日益莹，心日益平，行日益诚，前之亏陷昏昧者，至此而笃实光明”。

夬卦乾下兑上，意为决，善用夬，则“决私勇如去莠，远恶断如弃臭，不牵旧习，不恋私思”。

姤卦巽下乾上，意为遇，善用姤，则“遇亲而孝，遇君而忠，遇友而信，遇兄弟而友且恭，遇夫妇而义且别”。

萃卦坤下兑上，意为聚，善用萃，则“以敬聚德，以和聚家，以恩聚国，以仁义聚天下，以学术聚千古，圣神道德，功业于一身”。

升卦巽下坤上，为登高，善用升，则“位不必日高而道欲其日高，爵不必日崇而德欲其日崇，行远自迩，登高自卑，以圣人为必可至而至焉”。

困卦坎下兑上，意为处穷困，善用困，则“贫而乐，人不知不愠，隐居求志之功，确乎其不可拔”。

井卦巽下坎上，意为修德养民，善用井，则“深造自得，居安资深而左右之逢原，溥博渊泉，时出之无不当可”。

革卦离下兑上，意为改变，善用革，则“日洗其旧杂，时陶其熟习，宪天为度而不胶己私，不溺成见”。

鼎卦巽下离上，意为变故成新，善用鼎，则“尊德凝道以立体，享帝养贤以善用，俨然吾道之典型而不貽覆餗之羞”。

震卦震下震上，意为惊惧，善用震，则“修道也戒慎不睹，恐惧不闻，保身也如临深渊，如履薄冰，遭大投艰也临事而惧，好谋而

成”。

艮卦艮下艮上，意为止，善用艮，则“至静立极，历动静人我之纷纭，澄然而不可淆，凝然而不可摇”。

渐卦艮下巽上，意为渐进，善用渐，则“学不凌节，教不躐等”。

归妹卦兑下震上，意为嫁妹，善用归妹，则“仕必择主，因不失亲，男女婚嫁视德性，视德门，而不徒取于贵盛”。

丰卦离下震上，意为大，善用丰，则“贵而不骄，富而不侈，厚其德，弗厚其积”。

旅卦艮下离上，意为客寄，善用旅，则“达人情，明物理，羁旅如居家，和厚待同人”。

巽卦巽下巽上，象风，意为卑顺，善用巽，则“精思入奥理，仁风被万物”。

兑卦兑下兑上，意为说（悦），善用兑，则“以道格其君而君悦，以善养其亲而亲悦，以信交其友而友悦，以深仁厚泽，实被家国天下之人，人心无乎不悦而弗貽尚口之羞”。

涣卦坎下巽上，意为散释，善用涣，则“有疑即释，有欲即消，周而不比，和而不同，天空海阔，流水行云，而胶轲结滞之私悉化”。

节卦兑下坎上，意为止，善用节，则“无浮思，无妄语，乐不淫，哀不伤，服食器用准乎分而无暴殄天物之愆”。

中孚卦兑下巽上，意为信发于中，善用中孚，则“忠信笃敬，立则参前在，舆则倚衡天地，神人渊乎一诚之通”。

小过卦艮下震上，意为过之小事，善用小过，则“居心宁厚无薄，遇物宁仁无刻，服食器具宁朴无革”。

既济卦离下坎上，意为万事皆济，善用既济，“富不忘贫，贵不忘贱，安不忘劳，治不忘乱，凡事必备，有备无患”。

未济卦坎下离上，意为未能济，善用未济，则“进德如不胜，改过如不及，用贤如饥渴，图治如救火，拯溺而自强不息，如天行之健焉”。^①

以上所举六十四卦，王心敬于每卦揭示其大义，期以实用，涉及小到个

① 上引均参见王心敬《丰川易说》卷首，《周易》。

人修身、出处进退，大到经世致用、安邦治国，可以说自然、社会、人伦、政治等无所不包，把易道或易理与致用结合在一起，并具体落实在致用上，这充分凸显其治《易》通经致用的特色。

四 太极说的阐释

“太极”一词源于《系辞》，宋儒周敦颐据以作《太极图说》阐释太极之说最为详尽，后儒不乏作注作疏，遂演成易学的重要学说。太极说也是王心敬易学的重点，他不仅在自己的易学著作中详尽地阐释太极说，而且在其文集有多篇讨论太极说。^①他的太极说直接继承了周敦颐的太极说，结合《周易》从不同角度阐发太极说的人文底蕴，进一步系统完善了太极说作为人们安身立命的理论依据。

1. 太极说的真谛

王心敬认为太极说的真谛是立人极，确立人之所以为人的基本道德准则，而立人极又是通过主静无欲来完成的。

对于太极说，他首先从宇宙本体论和发生论角度展开自己的论述，认为《系辞》所说的“《易》有太极”，是指《易》原有太极，以生生为特色。周敦颐讲的“无极而太极”指的是，“太极者，实无声臭，无方体之可执，本无极也”^②。太极作为无极其特色是“无方体，无声臭”，似有本体论意义，而太极又以生生为特色，似有发生论意义。基于这种认识，他描述了太极生万物的过程：即有太极便有动静，太极动即阳生，可产生物，太极静即阴生，可合成物。动未尝不静，所谓动极而静。静未尝不动，所谓静极而动。动极复静，是动为静根，静极而动，是静为动根，一动一静互为其根，由此分阴分阳，两仪既立，阴变阳合，五行由此而产生，五气布而四时形成。动静无端，阴阳无始，阴阳自然的功用不可穷尽，也即太极的功用不可穷尽。由此而推论，凡是阴阳成象以生成的，即是天地之德，也是太极为之德，阴阳聚精以照临的，即日月之明，也是太极为之明，阴阳递嬗以序四时的，即五气之顺布，也是太极为之序。一句话，天地之所以生成，日月之所以代明，四时之所以错行，伸而为神，归而为鬼，其吉凶之不爽，

① 王心敬论太极说除《丰川易说》相关部分之外，另有《全集》中的《太极图说会意解》、《主静立极说》、《太极图说大旨解》、《太极图说西铭相表里说》、《太极皇极相为体用说》等，本文主要根据上述论著来阐释其太极说。

② 王心敬：《丰川全集》卷二十四，《太极图说会意解》。

皆为太极所为。五行其性虽殊，其实不过是一阴阳，阴阳其气虽异，其实不过是一太极。一切由太极发生，一切又能归结为太极，这显然是把太极当成天地万物生成的本体与主宰，深化了周敦颐有关太极具有本体和发生意义的思想。^①

虽然太极在天地万物生成中起着如此重要的作用，但王心敬论太极的重点不在这里，而在于人，也就是说他更重视周敦颐《太极图说》的后一部分。那么人是如何形成的呢？王心敬认为人是由太极所生，具体而言，由阴阳与五行精妙结合凝成的。他认为，人与其说由二气五行所生，不如说由太极所生。人得二气五行的精华为最灵秀，说明人性全体太极。表现如下：就生理层面而言，人耳朵能听，由太极之聪所寄；人眼睛能视，由太极之明所寓；人手能持、足能行，由太极之恭与重所从导。从道德层面来看，仁义礼智非由外铄，仁即太极盎然之生理，因此当恻隐，虽然想不恻隐也不可能；义即太极截然之裁制，因此当羞恶，虽然想不羞恶也不可能；礼即太极秩然之节度，智即太极炯然之明察，因此当辞让、当是非，虽然想不辞让、不是非也不可能。^②

接着，他把这种观点推之于人与人之间，人同得于太极之二五妙合，虽然想不视为同胞也不可能。推之于人与物之间，物与人并育于太极之二五，其变化生生无穷，虽然想不吾与也不能。再推之于天地之间，天地之德，太极为之德即我德；日月之明，太极为之明即我明；四时之序，鬼神之吉凶，太极为之序与吉凶即我序与吉凶。因此我身虽渺小而我性全体即太极全体，我性妙用即太极妙用。总之，人视必明，听必聪，手必恭，足必重，必然归结为太极本聪、本明、本恭、本重。必须立人极，如果人极不立，那就是有负于太极。^③太极成了包括人在内天地万物的本体，使某物之所以成为某物的原因及发挥其功能的原动力。

他强调立人极至关重要。人超拔于万物，为最灵秀的生物。人生而静，为天之本性，形生神发，五性感动，便有了欲望，善恶也由此而分。人虽感物而动，而其本体是静的。圣人知晓由情欲所带来的利害侵袭，会导致人极不立，那就离禽兽不远了，因此当务之急在于“立人极”，如他所说：

① 参见王心敬《丰川全集》卷二十四，《太极图说会意解》。

② 参见王心敬《丰川全集》卷二十四，《太极图说会意解》。

③ 参见王心敬《丰川全集》卷二十四，《太极图说会意解》。

中正仁义，人之极也，人生必人极立而后无愧于立人之道，故立极者立人之道也。然必主静无欲以立夫中正仁义，使之定而后可无愧于立人之道，何也？人心全体太极也，然是太极也。^①

“立人极”实质上就是要确立人应该成为人的基本道德准则，主要是“中正仁义”，而这又要通过“主静无欲”的方式来达到。他接着说：

盖中正仁义，吾太极自然之体段，自具之条理，主静所以还吾太极之体，而妙吾太极之用以立极也。人极立而圣人浑然一太极矣。浑然一太极而天地日月四时鬼神尚能违乎？是则中正仁义真立极之吉道。主静无欲又中正仁义之要领也。君子虽未至于圣人之自然立极，而勉而修之，择善而知之，必极其明；固执而行之，必极其笃，致知力行，无一不趋乎中正仁义之途焉。凶悔吝从何致乎？此吉之所由来耳。小人同秉此太极之体而悖而弃之，终身皆欲动情胜之日，满腔尽利害相攻之私，所存所发，无一不与中正仁义相反焉。吉何从至乎？此凶之所从致耳。夫吉凶之分，人禽之分也，乃人禽之分只关于中正仁义之修悖。^②

他引《说卦》所谓“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”，以为讲的正是此义。而且“中正仁义”之修悖即是人禽之间的区别，“中正仁义”是人之所以“存顺”、“殁宁”（张载语）之道。之所以这样说，是因为“存顺”为善生之理，“殁宁”为善死之理，善知生善知死，也即知晓如何生如何死，才能生的有意义，死的得其所，这是一种完美的人生观。《周易》的内容虽然十分广博，但其精华在于太极，因为太极为造化的枢纽，品汇的根柢，也为人生修吉悖凶，善生善死的本原，天地人三才皆统贯于太极。而如何还太极之本体，这就需要“主静无欲”，“主静所以还吾太极之体，而妙吾太极之用以立极也”。“主静无欲，又中正仁义之要领也”。凡此所论揭示“主静无欲”是立人极，或者说是构建人道的立脚点。

立人极，还于太极离不开“主静无欲”，他进一步强调了“主静无欲”对“立人极”的意义：应当恻隐则恻隐，一恻隐无不恻隐，应当羞恶则羞

① 王心敬：《丰川全集》卷二十四，《太极图说会意解》。

② 王心敬：《丰川全集》卷二十四，《太极图说会意解》。

恶，一羞恶无不羞恶，应当辞让是非即辞让是非，一辞让是非无不辞让是非，如此便是还我太极之本仁本义本智以立人极。如果不这样做，则有负于我太极而人极不立，然而非主静立极何以能使仁义礼智之根植于心而生色。应当尽人性即尽人性而无有不尽，应当尽物性即尽物性而无有不尽，己欲立而立人，己欲达而达人。万物不折，胎卵不毁，如此便是还我太极变化生成之用以立人极，如果不这样做，则有负于我太极生成之用而人极不立，然而非主静无欲何以能使仁民爱物之推暨不匮。德必然与天地合，明必然与日月合，行必然与四时合，吉凶必然与鬼神合，才足以还我太极之德明序与吉凶以立人极，如果不这样做，则有负我太极之分量而人极不立，然而非主静无欲何以能使天地日月四时鬼神之合同。^① 这说明仁义礼智四端、尽性（包括尽人性，尽物性）、天人合一等诸多“立人极”的要素，都离不开“主静无欲”，在王心敬那里，“主静无欲”成了“立人极”的不二法门。

与“主静无欲”相关，他还提出“贞静”，正是由于贞静，自然界的万事万物才泰然自若。天地的本性是生而静，必须主静无欲，然后万事万物才与我性之天则相协，盛德大业充满我性之本量，因此立极之道不过是全我本来太极之全体大用而已。全我本来之全体大用也就是主静无欲。他把主静无欲当成人性的本体，这个本体是人应该追求却似乎又永远达不到的。^②

王心敬强调主静无欲实质上是还天赋予人本来的样子，这里有一个潜台词，那就是他看到人世间物欲的影响。这似乎也是一个悖论，因为人总是社会的人，一出生就离不开社会，受社会或后天环境的习染似乎是人作为人应有之义，而主静无欲要还天赋予人本来的样子，从理论上说不无道理，但在现实的社会中做到这一点几乎是不可能的。所以几百年来理学家们反复讲主静无欲，其收效甚微。但主静无欲作为人修养身心的终极目标是有积极意义的。

2. 《太极图说》与《周易》

周敦颐的《太极图说》源于《周易》，王心敬把《太极图说》与《周易》两书加以比较，以为相互发明。他指出：

《太极图说》，盖周子读《易》而有见于太极为万化生生之本，故特立图著说，指出立极之处以示人。盖辅《易》而作，为劝戒之书也。

^① 参见王心敬《丰川全集》卷二十五，《主静立极说》。

^② 参见王心敬《丰川全集》卷二十五，《主静立极说》。

何言乎示劝也？谓人得太极之真以成性，所以于天地之生为最灵，若能法圣人中正仁义，主静立极之功则吉，从之而上之，且可望于圣人之圣神功化其宜勉，何如也。何言乎示戒也？凡人与圣人君子同得天地之真以成性，一悖主静立极之道而不能修，不惟圣人之圣神功化不敢望，而凶即从之，至与禽兽相去不远其宜惩。无非太极之义蕴推索之以训世，故曰：大哉《易》也，斯其至矣。然又不是取《易》中太极之义别撰一种道理以示异，其实无非衍《易》之义，发明出原委也。如《易》只言继善成性，而《图说》必自太极无极，而细推至无极之真、二五之精、妙合而凝。《易》或言乾乾，言敬义，言艮背，亦无非主静之旨，然未尝着定此旨，而《图说》则一言括之，以主静无欲，虽为说若异而其理则同，非如释氏坐禅入定之说也。^①

把周敦颐的《太极图说》视为辅《易》之作，为劝戒之书，给予很高的评价。《太极图说》为劝戒之书在于其标出“主静立极”之旨，具体来说只有主静才能立人极。《系辞》所谓的“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生吉凶，吉凶定大业”一段，指的是推其自来，顺之者吉，逆之者凶，是圣人借阴阳消长之吉凶，教人趋吉避凶。周敦颐“深见得人心原具太极，若能法圣人之主静立极，而修之则吉，（不能则悖之而）凶，吉凶之分，近取诸身，而即是又无俟观象玩辞，观变玩占也。是则《易》之取义，教人从太极所生之数，即观玩以审吉凶”。^②依太极提出的“主静立极”，强调太极立人极的意义，如何立人极，离不开观象玩辞，观变玩占，通过观玩，审吉凶，知趋避。《太极图说》也体现这一点，其“取义教人从太极所生而人得以为性之理，即修悖审吉凶，所谓切身指点也”^③。“主静立极”是教人在日常生活中知晓恐惧，对于进退行止当身之事有所指点，谨慎小心，避免犯错误，达到完善自我，回归天赋予人本来的样子。具体而言，《易》以太极教人趋吉避凶，其太极自身包孕天赋予人本性，达到或者说回归这种天性也就是周敦颐所说的“主静立极”。《太极图说》标出“主静立极”抓住《周易》的核心，尤其是《周易》中谈心性的内容更反

① 王心敬：《丰川全集》卷二十四，《太极图说大旨解》。

② 王心敬：《丰川全集》卷二十四，《太极图说大旨解》。

③ 王心敬：《丰川全集》卷二十四，《太极图说大旨解》。

映“主静立极”之旨。如“继善成性”是回归天性的过程，也即“主静立极”，乾卦“终日乾乾，夕惕若厉”，坤卦“敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤”，艮卦“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人”等，都讲主静（敬），以此确立人极，皆体现“主静立极”之旨。

周敦颐的《太极图说》分两部分，第一部分主讲天地生成万物包括人的过程，第二部分主讲人生成后确立人极的过程，他具体加以对比。

第一部分《太极图说》自“无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也。太极本无极也”^①一段，是推明《系辞》“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”之义，而且层层剥出脉络。周敦颐所谓的“无极”一词，《周易》虽然未有，但却是明太极的“体段”，如此说来《太极图说》对《周易》的太极说是做贡献的，也就是把《周易》所阐述的天地生万物过程具体化了。

第二部分《太极图说》自“五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也，得其秀而最灵，形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣”一段，即推明《系辞》“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”之旨，详细阐发所以“继之”、“成之”的缘由，究其根本不越“继善成性”之旨。至于“主静立极”之旨，《周易》虽然未言，然而主静即主仁义之中正，非外仁义而另有一理，因此《周易》讲的仁义而中正自然也就包括在其中了。《太极图说》言太极之道，立人之道，不外于此，主静也是对易理的发挥。《周易》教人生生之道，主张顺应而体健，利用乾惕，《太极图说》则教人还生之道，主张先逆而后返，利用主静，角度不同，其宗旨是一致的。至于《太极图说》中的“圣人与天地合德”，以至“原始要终”，则又援引《系辞》加以说明^②。

王心敬经过仔细比对，得出“仔细看来，《太极图说》不惟是辅《易》而作，是与《易》互相发明以示劝戒也”^③的结论，给予周敦颐的《太极

① 周敦颐：《周子全书》卷一，《太极图说》，《万有文库》本，商务印书馆，1937。以下引《太极图说》均参见于此本。

② 参见王心敬《丰川全集》卷二十四，《太极图说大旨解》。

③ 王心敬：《丰川全集》卷二十四，《太极图说大旨解》。

图说》相当高的学术地位。

3. 《太极图说》与《西铭》

王心敬不仅认为《太极图说》为辅《易》之作，而且又把《太极图说》与《西铭》相互对比，其目的是推衍引申《周易》所包含的人文之理，进一步说明人性、人生等问题，为其所倡导的安身立命寻找理论根据。

《西铭》（也即《丁顽》）为张载的名篇^①，二程曾给予很高的评价，如程颢说：“《西铭》某得此意，只是须得侬子厚（张载——引者）有如此笔力，侬人无缘做得。孟子以后，未有人及此。得此文字，省多少言语。且教他人读书，要之仁孝之理备于此。”^②程颐也说：“横渠之言，有能无失。……若《西铭》一篇，谁说得到此？今以管窥天，固是见北斗，别处虽不得见，然见北斗不可谓不是也。”^③朱熹还为《西铭》作注，可见服膺之至。王心敬则把它与周敦颐的《太极图说》加以比较，以为二书互为表里。自谓：

余则妄谓为《图说》、《西铭》尤于斯道纲维为重，而其理亦自相表里者也。^④

有何根据？他认为，《太极图说》阐述天地人三才之奥，《西铭》揭明奉天之功，二书皆为道之统宗，地位同等重要，具体比较如下。

《西铭》“乾称父，坤称母”，即《太极图说》“乾道成男，坤道成女”；《西铭》“天地之塞，吾其体”，即《太极图说》“二五之精，妙合而凝”，

① 《西铭》原为独篇，后收入《正蒙·乾称》第一部分，原文：“乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼（其）（吾）幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾、茕独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之，子之翼也；乐且不忧，纯乎孝者也。违日悖德，害仁曰贼；济恶者不才，其践形，唯肖者也。知化则善逃其事，穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。恶旨酒，崇伯子之顾养；育英才，颍封人之锡类。不弛劳而底豫，舜其功也；无所逃而待烹，申生其恭也。体其受而归全者，参乎！勇于从面顺令者，伯奇也。富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉女于成也。存，吾顺事，没，吾宁也。”《西铭》载于《正蒙·乾称篇第十七》，《张载集》，中华书局，1978。以下引文均参见于此本。

② 参见程颢、程颐《程氏遗书》卷第二上，《二先生语二上》，上海古籍出版社，2000。

③ 参见程颢、程颐《程氏遗书》卷第二十三，《伊川先生语九》。

④ 王心敬：《丰川全集》卷二十五，《太极图说西铭相表里说》。

“二气交感，化生万物，万物生生，而变化无穷焉”；《西铭》“天地之帅，吾其性”，即《太极图说》“二五之精，妙合而凝”，“惟人也，得其秀而最灵”；《西铭》“民吾同胞”即《太极图说》“乾道成男，坤道成女”；《西铭》“物吾与也”，即《太极图说》的二气交感万物化生，推及民与我同生于乾坤大父母，为我同胞。物与我同感生于二气之内则为“吾与”，由此可知民与我同成于乾坤，即与我同生于天地。代天地统摄我的大君，即“吾父母宗子”，而其大臣也即“宗子之家相”。因此“尊高年，所以长其长，慈孤弱，所以幼其吾幼”。《太极图说》所讲的“圣人与天地合德”，与《西铭》“圣其合德”相互发明。如果没有《太极图说》说的“仁义”、“中正”、“主静”、“立极”，就无从知晓《西铭》的“圣其合德”。《太极图说》所谓“君子修之吉”，也与《西铭》“贤其秀也”相互发明。如果没有《太极图说》“中正”、“仁义”、“君子修之吉”，也就不知《西铭》“贤其秀也”。其他如《西铭》“凡天下疲癃残疾，茕独嫠寡，皆吾兄弟之颠连而无告”，又从“同胞”之义中可相推而发明。至《西铭》“于时保之”以下，皆可推人应当体乾父坤母之义，以明孝敬天地之旨。《太极图说》与《西铭》都从《周易》出发，认同天地或乾坤对生成包括人在内的万物的意义，二书有共同的思想来源，因此可以相互比较，阐述了相同的价值观。

王心敬认为，《太极图说》与《西铭》虽然都讲天地自然，但落脚点仍人在人。《太极图说》说“惟人也，得其秀而最灵”，由此引出应当效法圣人“中正仁义”、“主静立极”，以尽修吉之道，《太极图说》的这些主张也与《西铭》相互表里。在这里，他认为“主静无欲”则是根柢。基于此，他详细分析了《太极图说》与《西铭》皆体现“主静无欲”的涵义：

主静无欲之功，一切处不负乾坤生成之意，一如孝子不负父母生成之道，庶几与天地合德践形，惟肖而不至为乾坤害仁济恶之子耳。但《图说》统明三才之道，故言立极之道略，而只以中正仁义，主静立极括之。《西铭》独推尽人之道，故言事天地之道详，而历历推继志述事等项以明之，而要之《西铭》工夫之详皆主静之条理，而《图说》工夫虽略，实《西铭》工夫之要领。盖人非主静无欲，必不能尽畏天自保之实功，乐天不忧之实分，必且徇人欲不循天理，违而悖德矣，戕灭天理，自绝本根，贼而害仁矣。长恶不悛，世济其凶而不材貽恨矣。又何能尽人之性，充人之形，与天地相似而不违哉？一主静而无欲，则心

既誠矣。將目非是無與見也，耳非是無與聞也，心非是無與思也。故知之必極其明，知化而如孝子之善繼其志也，窮神而如孝子之善述其事也。行之必求其實，不愧屋漏而如孝子之無忝所生也，存心養性而如孝子之匪懈夙夜也。且無欲自遏欲，始真能主靜無欲，焉得不惡旨酒而如孝子顧養，無欲必萬物一體，真能主靜無欲，焉得不育英才而如孝子之錫類。天心不順者事天不純也，事天不純者多欲為累也，主靜無欲，則必不弛勞也，安得不取孝子天心底豫之功乎？天壽貳心者修身之道不誠也，修身不誠者多欲撓心也，主靜無欲則天壽不貳矣，安在非孝子無逃待烹之恭乎。且人惟主靜無欲也，則全而生之者，斯全而归之，勇于尽性者，斯順受其命，必且知富貴福澤于我無加，乃天之大奉乎。我使我之为善轻也，而如孝子之富貴不矯，知貧賤忧戚于我無損，正天之成就乎我而使我之为善笃也，而如孝子之貧賤不忧。夫如是也，存則不违天地生我之意，歿則无愧天地生我之理，不亦乾坤之肖子乎。生于乾坤而不愧乾坤之肖子，其为如孝子之朝闻夕死，得正而毙也。^①

“主靜無欲”貫穿于《西銘》始終，《西銘》處處體現“主靜無欲”的思想，《西銘》以天道推人事，其人事種種皆以“主靜無欲”為立腳點。所謂“主靜無欲”就是要“立人極”，從心性上下工夫，確立人真正成為人的基本要素，仁義禮智孝弟諸德才能實施，順生順死，天與人、人與人之間和諧相處，達到萬物一體、天人合一的境界。他認為，有《西銘》事天之實功，然後《太極圖說》所講的主靜立極的條理才能落到實處，有《太極圖說》講的主靜無欲之真宰，然後《西銘》倡導的事天地的工夫才能真實。主靜無欲不僅是《太極圖說》的要領，同時也是《西銘》的根本。他通過對“主靜無欲”的分析，進一步深化了《太極圖說》、《西銘》二書不僅並行不悖，而且還相互表里的主張。

楊時曾寄書其師程頤討論《西銘》，以為《西銘》“發明聖人微意至深。然而言體而不及用，恐其流遂至于兼愛”^②。意思是說《西銘》只言“民吾同胞，物吾與也”。因此有理一而無分殊，只講仁、愛無差等而無遠近親疏之義，唯恐其陷于墨子兼愛。程頤答云：“《西銘》明理一而分殊，墨氏則

① 王心敬：《丰川全集》卷二十五，《太極圖說西銘相表里說》。

② 楊時：《楊龜山先生集》卷十六。

二本而无分。分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而无义。分立而推理一，以此私胜之流，仁之方也。无别而述兼爱，至于无父之极，义之贼也。子比而同之，过矣。且谓言体而不及用。彼欲使人推而行之，本为用也，反谓不及，不亦异乎？”^①程颐不赞同杨时把《西铭》与墨子兼爱看成等同的做法，认为《西铭》体现了“理一分殊”，一般与个别统一，体用结合，而墨子讲兼爱离开个别而空谈一般，是一种泛爱，体用分离，没有使爱落到实处。同样王心敬也不同意杨时的观点，以为《西铭》讲民物皆吾一体，非泛言并包，承认爱有差等，但通过推恩，也即由吾兄弟推及吾同胞，与兼爱不同。

4. 《太极图说》与洪范皇极

王心敬还把《太极图说》与洪范皇极比较。《洪范》为《尚书》一篇，洪为大，范为法，言天地之大法。“皇极”出自《洪范》篇洪范九畴之五^②，即“建用皇极”，皇为大，极为中。凡立事当用大中之道。他把《太极图说》与洪范皇极加以对比，写道：

《太极图说》是论太极之实理，洪范皇极是言皇极之功用。言实理则万物之所肖而生者，本无声臭，本无方体，有之而即非太极之本体也，故曰太极本无极。言功用则万物之所象而肖者，合有伦要，合有条理，无之而即非皇极之大用也，故曰皇建其有极。非全乎太极之体，无以立皇极之体；非建乎皇极之用，无以达太极之用。太极、皇极相为体用，一有一无相为表里，不惟并行而不相悖，亦且一体而相为用也。然体立而后用可行，则所谓有天德者自有王道也，故皇极之敛福锡民，不外中正仁义，而中正仁义实管摄乎主静无欲，则虽谓太极说为洪范皇极之源渊可矣。^③

以为《太极图说》是讲太极之实理，而洪范皇极讲皇极之功用。实理是体，即“万物之所肖而生者”，太极所以生物而却“无声臭”、“无方体”，因此

① 程颐：《伊川先生文集》卷五，《答杨时论西铭书》，《二程集》，中华书局，1981。

② 洪范有九畴，即九类大法：“初一日五行，次二曰敬用五事，次三曰农用八政，次四曰协用五纪，次五曰建用皇极，次六曰义用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶徵，次九曰向用五福，威用六极。”参见《尚书·洪范》。

③ 王心敬：《丰川全集》卷二十五，《太极皇极相为体用说》。

说“太极本无极”。功用是用，此用“有伦要”、“有条理”，因此说“皇建其有极”。太极和皇极两者虽然特点不同，也可视为体用关系，即“非全乎太极之体，无以立皇极之体；非建乎皇极之用，无以达太极之用”。在这里，体有根源意义，用则赋予体现实意义。太极与皇极也可被视为相互表里的关系，太极是里，皇极是表。皇极的核心是“中正仁义”，“中正仁义”决定于“主静无欲”，“主静无欲”出自《太极图说》，因此他得出洪范皇极本于太极的结论。这显然还是把太极尊奉为最高的范畴。《洪范皇极》也为书名，又名《洪范皇极内篇》，南宋蔡沈撰，共五卷。是书虽为解说《洪范》，实际上是借《洪范》的资料，讲其象数之学。以九宫图解释洪范九畴，又从《易》数学的观点，研究河、洛之异同，并将洛书视为数的本原，提出河偶洛奇之说。又将天地万物万事之源归于数，河偶即为“数之体”，显现为物之形象；洛奇即为“数之用”，表示为生化之理。此书不过是《太玄》之支流，变易数为洪范，以新人耳目而已。王心敬对洪范皇极的解释与蔡沈截然相反。

在宋明理学史上，太极说过有争论，最经典的莫过于朱熹与陆九渊的太极之辩。王心敬论太极说不关心其争论，侧重在发挥太极的人文思想底蕴。所论揭示了太极的真谛，是立人极，确立人之所以为人的基本道德准则，而立人极又是通过主静无欲来完成的，因此也称“主静立极”。然后他在肯定《太极图说》源于《周易》的同时，通过对《太极图说》与《周易》、《西铭》、洪范皇极的比较，以为它们相互发明，深化了以下认识：比较《太极图说》与《周易》的关系，指出《太极图说》为辅《易》之作；比较《太极图说》与《西铭》的关系，则推演引申《周易》所包含的人文之理，进一步说明人性、人生等问题，为其所倡导的安身立命寻找理论根据；比较《太极图说》与洪范皇极的关系，则体用结合，把太极的功用推向极致。凡此种种观点，不仅发展周敦颐太极说所包蕴的人文思想，而且也对易学中的人道观的研究起了推动作用。他的太极说在清代易学中是颇具特色的。

五 借天道明人道

王心敬治《易》的逻辑是本天道明人道，因为在他看来，“《易》是即造化明人事之书”^①，援天入人是《易》应有之义，由此提出“借天道明人道”的命题。

^① 王心敬：《丰川易说》卷一，《乾》。

《易》本造化推人事，明天之道正所以责人之道也。天道人尽可法，而非圣人则法之不尽；乾义人尽宜体，而非圣人则体之不至，故援圣人以实体乾之人也。又圣为人类之主，犹乾冠诸卦之首，王为万邦之宗，犹天为万物之祖，故孔子系乾之元亨利贞，以圣人之元亨利贞足之，正明《易》乃羲、文、周、孔四圣人所以借天道明人道之旨耳。^①

《易》虽言天道，但其本质在于“推人事”，由天道引出人事，落脚点在人事，准确地说为人事提供客观又带有神圣合法的依据，以此来指导和规范人们的行为，这是《周易》十分重要的一个特点。当然这种现象不仅存在于乾卦，其他诸卦何尝不是如此，每卦的大象都先说自然之象，然后引入人事。王心敬所说的“借天道明人道”，其人道或人事主要包括心性、修养、治人等方面，以下分别加以论述。

乾卦《文言》阐释乾卦四德即元亨利贞，有“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事”一段，旨在说明乾卦四德的价值及作用，他由此导出心性论，说：

其曰元者善之长也者，谓此元在乾为资物之始，在人即众善之长，而所谓统四端兼万善之仁也。亨者嘉之会也者，谓此亨在乾为行施流形之运，在人即嘉会之礼也。利者义之和也者，谓此利在乾为各正之性命，在人即此义之和也。谓贞者事之干也者，谓此贞在乾为保合之太和，在人即事为之楨干也。故君子诚能体乾之元，宅心居仁，则无物不在所爱之中而足以长人矣。能动协臧嘉，则周旋酬酢无不中度而足以合礼矣。以公溥之利及物，使物各得其所利，则上下公私义正而和矣。以安贞之意处事，则信以成之，知而弗去而干理自固矣。君子行此四德，自强不息，是即天行之健尔，故曰乾元亨利贞也。^②

“元”有本体之义，在天为万物之始，在人则为众善之长，统天人，作为始基由它开出亨利贞三德，此三德表现在人则为礼义智。如果说“元”具有

① 王心敬：《丰川易说》卷一，《乾》。

② 王心敬：《丰川易说》卷一，《乾》。

本体意义，那么《文言》中的“体”字则强调了功能，即在实际当中践履。结合人性来讲，天人合一，由天道推人道，说明人性由天所赋予，人天生就包括仁义礼智这四端，此为元；在后来的日常生活或行为中践履此四端是人性本身应有之义，同时也是天德的体现，此为体。他也注意到人在后天体天德的困难，因此告诫人们要如乾卦《大象》所说的那样“天行健，君子自强不息”，时刻保持敬慎，“自强不息”来修此四德。

人之本性非外铄而为天所赋予，但此性只是端倪，因此非他力而是需要自我昭明。他释晋卦《大象》“君子自昭明德”时说：“观晋象之言德而曰明，可见德之本明，明而曰昭，可见昭之乃明，而昭明德而曰自，又可见此格致诚正之功，原匪他人可旁贷之事，乃君子自成自道之道也。”^①在他看来，《大象》所讲的“自昭明德”与《大学》所说的“《康诰》曰：‘克明德。’《大甲》曰：‘顾諟天之明命。’《帝典》曰：‘克明峻德。’皆自明也”一段是一致的。至于“格致诚正之功”则属于自省工夫。乾卦《大象》“君子以自强不息”，同样强调自我修养的坚忍不拔性，本此他告诫应效法君子以天行之健，“反求诸身，谨信闲存，忠信立诚，忧勤惕厉，念念不忘，则至诚不息，而天道之健在我，又何有于凶悔咎吝之至哉。然曰自强不息，自强孰不可能，不息孰不可勉”^②。性善诸德发自内在，因此必须“反求诸身”，自我修养，应效法天道运行之健，贵在以自强不息劝勉，孔子教人可谓至深至切。凡此皆提倡一种主体道德自觉，或者说积极向上进取的精神。

上述讲的“忠信立诚”也就是乾《文言》释九三所谓的“忠信所以进德”与“修辞立其诚”，他对此予以发挥，认为《文言》所讲的“忠信所以进德”与孔子所说的“主忠信”是一致的，指的是“中心之谓忠，实心之谓信，忠信者吾人本心也”^③。忠信即人之本心，道德的培养是以忠信为前提的。人须从此处体认，内不欺己，外不欺人，达到表里一致，便是慥慥笃实之君子。《文言》讲的修辞立诚，言辞浮华无实，不足以经世，也非可居之实业，不从真心出发言谈，亦非立诚之道。因此，“必以自得于心者由衷而出，平日之坐而言者，真可作而行，乃为修辞立诚”^④。“修辞”是反对浮夸，主张务实，经世致用，“诚”字即真实非虚，所谓无妄，“立诚”出

① 王心敬：《丰川易说》卷六，《晋》。

② 王心敬：《丰川易说》卷一，《乾》。

③ 王心敬：《丰川全集》卷十二，《证心录》，《四库全书存目丛书》本。

④ 王心敬：《丰川易说》卷一，《乾》。

于本心。修辞立诚就是以真实之心干真实之事。

无妄卦讲诚，他借释此卦进一步发挥了诚的意义，认为无妄卦辞，“是人心天心来复之机，于学者为意诚之候，意诚则心真，动直无物不孚，物我天人一真感召矣”。其卦辞“元亨利贞”与乾卦辞同，包含天人合一的意义。然而此卦名不曰诚而曰无妄，是说本然无加之义，也就是说天人合一为无妄本身所蕴含，在这里人心复归于天心，天心与人心达到一致。对于《彖》，他说：“以大亨以正为天使命，无妄之往为天祐不佑，可见天人相去不远，更可知吾心即天。欲利往者断须顺天之命，欲顺天者又须祛心之妄。世人以妄心行妄事，起心动念，早与天违矣，焉得天佑人助乎？”^① 无妄即是诚，纯正，妄即非诚，有私念。无妄之往不违天，有妄心即以私念为动力就会行妄事，则与天违。无妄即诚也是人们行为的出发点。人先天而不违天，自然元亨利贞，后天而尊奉天时，亦必然攸往可行，这就是无妄。以无妄为起点来行事实际上是遵循天地自然固有的客观法则，而非外力所妄为，体现了天人合一，得到“天佑人助”是自然的。他认为孔子对无妄卦的阐释可以看作是一部《感应篇》的纲领。^②

与诚相关，他又论主静，说：“介于石，不终日，《大学》静安而能虑，《中庸》之诚则自明，无非此旨。然要之只是主静自明耳。”^③ “介于石，不终日”为豫卦六二爻辞，意为守志耿介似于石。如何守？主静而已。其引《大学》“静安而能虑”，《中庸》“诚则自明”与此爻相互参证。他对当时学者讥弹主静，持批评态度，认为讥弹主静是不知主静的重要性，不知主静就不知豫卦六二爻辞“介石”之“贞吉”。静与敬相联，他主张持敬工夫，所谓持敬之功，“固不可于心体上有一毫怠慢放纵之意，亦不可于本体上有一毫兢持把执之心”^④。“怠慢放纵”不得，“兢持把执”不得，言外之义是强调持敬之功的运用要恰如其分。

静与止相联，艮卦言止，他解艮卦写道：“内不牵于耳目口鼻四肢而不获其身，外不累于声色臭味安佚而行庭不见其人，一生皆明定之日，无处不明

① 王心敬：《丰川易说》卷五，《无妄》。

② 《感应篇》即《太上感应篇》。《宋史·艺文志·道家类神仙》著录李昌龄《感应篇》一卷，《道藏·太清部》著录作《太上感应篇》三十卷。真德秀《真文忠集》三五有跋。清顺治十三年上谕刊行。其书内容多取晋葛洪《抱朴子》，以劝人为善居多，托名为老子之师太上，宣扬因果报应。王心敬把它与无妄进行对比，欠妥。

③ 王心敬：《丰川易说》卷三，《豫》。

④ 王心敬：《丰川全集》卷十八，《答佟体乾问学书》。

定之境。自燕居独处，以至于大庭广众，皆吾背之艮也。何咎之有？”“时止四句”说明“艮非致虚守寂之学，乃动静时中之旨，如四时之错行而不移其度，日月之代明而弗动其体也。此乃《大学》明新之必始定静，孟子之学问在求放心”，此为圣学之精髓。^① 艮卦辞“不获其身”，指内心不为诸感官所牵累，“行庭不见其人”，指身体不为外欲所干扰，此为主静无欲之说。“时止四句”即《彖》所说“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明”，这说明静非绝对的静，亦非“致虚守寂”，而是指静动不失其时。他所说的“不移其度”、“弗动其体”似乎更注重静，此静是从道德修养上讲的，因此引《大学》“知止而后有定，定而后能静，静而后能安”，以及《孟子·告子上》“求其放心”加以说明。他在与友人书信时也反复强调艮卦之义，试举二通：

故《大易》艮止之义，初不在深山静坐，离事冥心也。但要此心见明守定，不论动静闲忙，而时时几康安止，不惟人世种种毁誉动不得我毫厘，即一切尘情客气亦更移不得丝忽心境，如一物我并忘，如两山相兼，巍巍不动，即此为艮背行庭之耳。岂必外却人事，闭门习静，如释氏止观之义耶？且艮止之学，虽大贤上智之修而艮止之体，则我辈人人道心之自然，只在自己发肯心耳。^②

其在于人，则善性静明，妄见悉屏，其动如静，其行如止，为此心，止其当止之所，夫此心既明定而止于其所，将一生皆明定之日，却无处非明定之境。自燕居独处，以至大庭广众，一皆吾背之艮，而内不获其身而忘己，外不见其人而忘物耳。执客人我之咎尚何有乎，故无咎也。而艮独取于背之艮者，缘人之一身动变尽在乎面，独背为不见之地，艮而于其背则面皆如背，而一切耳目口鼻四肢之所为，一如其背，虽酬酢万变而天君清明，静定屹然两山之立耳。然此个境界惟有知性之真识，尽性之实功者始能知之，始能践之，缘这内外两忘之境，乃性地渊涵天理显现之真机。非于性学真得力，浅之且为告子之强制，异之即为二氏之止观，死心纵极意收摄，去艮背行庭之旨天渊矣。^③

① 王心敬：《丰川易说》卷九，《艮》。

② 王心敬：《丰川全集》卷十八，《答友人论艮止书》。

③ 王心敬：《丰川续集》卷十四，《又答秦州陈刺史》。

艮卦上下皆艮，为两山重叠之象，象征不动，此卦意思在于有所止。对于人而言，止即是守定，物我两忘，不以物累心，不以欲丧志，也就是说不为欲望和利益所动。所谓静非绝对的静，其中也包括动，对于止不能做机械式的理解。止是讲心有所止而非指行为，属心性修养工夫，也可以称之为一种境界。摒弃一切欲望与利害，回归人心之本然，体认天理，这才是艮止的本义。他也注意到儒家谈论静与佛、老二氏的不同。老子讲静，那不过是摒弃一切，包括人伦道德，而流于消极；佛门也讲静，也不过是超脱尘世，而流于空疏，二者的共同点是脱离现实，而儒家则以务实的心态讲静，其目的是去人的私欲存天理，人心归道心，回归心性之本然，由此达到天人合一，性道一致。在这个问题上，儒家与佛、道二氏的区别是显而易见的。

讨论心性必然涉及善恶问题，王心敬释《易》表达了自己的善恶观，其基本观点是扬善止恶。

对于善恶，他注重“积”、“渐”的意义，认为坤卦《文言》“积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃”一段话，“至明且切，一部《易》旨尽露于此”。至于“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也”，不只是“庆殃”的关头，也即是《大学》所说的致知诚意之旨，《中庸》所谓的明善诚身之旨，致知诚意与明善诚身作为修养工夫皆旨在积善而有余庆，避免积不善而有余殃。他在论《易》宗旨时提出过学《易》在于寡过，而寡过之道“真莫此为要”^①。“积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃”，此四语虽然释坤卦初六“履霜坚冰”之义，而其实诸圣人立象明意，系彖系象以文劝戒的宗旨，尽在于此。坤卦《文言》一段之所以如此重要，在于它透露了善恶非一蹴而就，而是有一个积累或渐进的过程，既然是这样，就应该及时把握其苗头或征兆，对于善要积累，使其光大，对于恶则及时加以遏制，这里虽然侧重讲善恶之事，但隐藏在善恶之事背后的善恶之心，何尝不是如此，因为善恶之事是由善恶之心驱动的。积累善，遏制恶，是正确对待善恶的态度。

他侧重于从天人合一角度分析扬善止恶，认为读《易》能得圣人谆谆诚恳告诫之义，也就是“见得天人感召原不相远，善恶吉凶只如影响，虽欲不迁善改过而有所不敢。”^②时刻把握“天人感召，原不相远”之理，便

① 王心敬：《丰川易说》卷一，《坤》。

② 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》。

可性善，即使有不善也能改过达于善。大有卦《大象》“君子以遏恶扬善，顺天休命”，是说人要遏绝恶类，明扬性善，这是顺天休美之命，也就是达到天人合一，他发挥道：“大有皆上天休命之独厚乎我者也，特厚乎我而无以顺之，其能保乎。然顺非听顺之谓，亦非敬顺之谓，善乃天之所以特命，而恶乃人之所以违天，故天道福善祸淫，昭昭不爽。盖天心之所注也，顺之者必深体天心，遏绝恶类，明扬善人，以顺其休命而答其厚我之意，乃为当也。”^① 恶善之分在于是否违背天命，顺天命为善，逆天命为恶。此处的上天已拟人化，带有裁判人世间善恶的色彩，因此扬善止恶，使人心符合天心，才不负天生人之义。在这里顺天命，符合天心，其实是托天而回归人之本然，不负天也不过是不负人之所以为人而已。

《周易》中的复卦专讲反复之道。复卦就卦象而言，一阳由穷于上而反于下，即循环之义，所谓复者，阳对于天来说为生物之本，对于人来说为君子，对于心来说则为善念，圣人喜欢阳反下一爻居正位，因此名为复。就卦义而论，包括天道之闭塞发展到极点转而复归于通，国家之乱发展到极点转而复归于治，人心之私发展到极点而复归于公等。他给“复”一字以很高的评价，称其为：

乃万事万理转凶为吉之枢纽。其实一部《易经》四圣人亦只是教人知复之道。^②

他从道德修养角度剖析复卦诸爻，如初九所谓复而不远，则是指“一念偶失旋觉即复，形迹未著而念虑立时已化，乃人心天真不汨而日新又新之机也”。此时无所后悔，为大吉之道，这就是爻辞所说的“不远复，无祇悔，元吉”。《小象》以修身加以解释，与《大学》心正而后身修是一致的。《系辞》又以颜回有不善未尝不知，知之未尝复行加以说明。这是告诫人们应如颜渊一样，人一有不善，趁其未扩大而及时复归于善，即复归于天心，才能无所悔咎，而且获得吉祥。此爻类似于孔子门下弟子颜回。与复卦初九为不远之复相比，复卦六二休复指稍缓，“于象保养休息，于义则友仁事贤，为能依仁以自养者也”。其《小象》为“休复，大吉”。初复为知几即

^① 王心敬：《丰川易说》卷三，《大有》。

^② 王心敬：《丰川易说》卷五，《复》。

及时发现不善的征兆而回归善，六二休复则注重保养休息，指修养，因此《小象》接着说“以下仁也”，即通过仁来自养，此爻类似于孔子门下弟子冉有、闵子骞。六三以阴居阳，下为震体，处当动之极，上下之交，爻辞为“频复，厉，无咎”，也就是说频失频复，虽然有危厉，但频厉频复，亦可无咎。此爻类似于孔门诸贤。六四爻辞“中行独复”，指此爻处顺当位，而与初九为正应，“是处群阴之中而独能居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道”，愿学做圣人。具备这种品格的人在战国诸子百家中，只有孟子如此。六五爻辞“敦复，无悔”，指其“敦笃质诚，日省不怠，而能以中道自考也。”此爻类似于孔门弟子曾子。上六爻辞“迷复”，即迷暗于复，所谓“自暴自弃”^①。他把孔门诸子及后学与复卦诸爻对号入座，以形象的手法说明复卦修身反善之意。

修养必须养教结合，从早抓起，他释蒙卦时说：“大人不失赤子之心，此善于自养其蒙者；教人而望以立诚之道，此善于养童蒙之蒙者。呜呼！蒙以养正为圣功，自养者可以知所养，教人者亦可以知养人之道矣。”^②蒙即蒙稚，赤子之心即人之本心，与生俱来，但处于很幼稚的状态，因此要养，养其品正为启发蒙稚的工夫。蒙养的关键在于从小就应该注重道德的教养，使其充实光大，才能真正实现大人不失赤子之心这句话。井卦本意养人，他认为，如同掘地成井以水养人一样，人的心性也离不开修养，“率性之道正吾人取不禁而用不竭之井，亦在人之知取不知取，善取不善取耳”^③。意思是说修养主要在自我，要善于自我修养。

震卦象征着雷，此卦之所以亨通在于人惊惧雷的震怒，谨慎行事，其修养何不如此。王心敬解震卦说：“知惊惧修省则必寡失，故震有亨道而震来虩虩者，后必笑言哑哑，矧以承器之主，而知恐惧修省，则必自信自修。”^④“震来虩虩”、“笑言哑哑”皆为卦辞，说明敬威知惧对人的自我反省十分必要，它有神的启示或某种暗示，促使人必须这样做。他还对比震卦与复卦，以为震卦之义为悔，如《系辞》所谓“震无咎者存乎悔”，震之为道最宜于“恐惧修省，以自治其身”^⑤。也就是说震卦讲的是道德上的恐惧修省，而非

① 王心敬：《丰川易说》卷五，《复》。

② 王心敬：《丰川易说》卷二，《蒙》。

③ 王心敬：《丰川易说》卷八，《井》。

④ 王心敬：《丰川易说》卷八，《震》。

⑤ 王心敬：《丰川易说》卷八，《震》。

指遇事恐惧。复卦之义为复，所谓克己而后能复礼，两卦取义角度不同，但修养身心是一致的。

修养是为了塑造理想的品行与人格。谦卦艮下坤上，为地中有山之象，本意谦逊，他以为如果君子能劳而谦，则“虽不矜其功而天下无与争功，虽不伐其能而天下无与争能，自然德盛礼恭，万民共服”^①。相传大禹就是不矜夸，颜渊则不夸施，足以为这方面的楷模。他认为人遇到艰险而能乐观地加以对待，所谓“履险而能悦是乐在其中，患难不挠，贫贱不移，而无人不得者也”^②。此为说明困卦《大象》，困卦坎下兑上，坎为险，兑为悦，因此说“履险而能悦”。处困境不改初衷，而且有一种乐观向上的精神，这是值得称赞的。乾卦《文言》释初九潜龙有“不成乎名，遁世无闷”一段，他发挥说：“不易乎世者守其道，不随世变也；不成乎名者晦其行，不求人知也。遁世无闷者，穷不改其乐也；不见是而无闷者，人不知不愠也。乐则行之者，得志与民由也；忧则违之者，不得志独行其道也。”^③ 这是指人处衰世或艰难时期，此时不应随波逐流，遁迹方外，而是要不改心志，坚守其道，以达观的心态去面对挑战，方可确然不拔。

人道也包括政事，王心敬提出了自己的治国主张，涉及君臣关系、养民、礼乐刑政、治乱因革等内容。

对大臣，他说：“包荒四者皆大臣之中行，而于泰九二必一一数出者，盖泰之九二乃王佐之地，致泰之由于是乎系。必仁智义勇诸德之备优，然后世道之太平可几，圣主之付托不负而上下之交孚益固耳。故必兼这包荒度量，冯河刚勇，不遐遗弘智，朋亡公义，乃足满中行相尚之心也。”^④ 倘若大臣没有“包荒”之量，就不能容物，需要时没有“冯河”之勇，则必然有迟滞、因循之弊，没有“不遐遗”之智，则不能远虑，无“朋亡”之义，就会结党徇私，做不到这四点，就不能真正实行中行之道。泰卦九二刚体中正，象征着大臣行中行之道，“四者”，即“包荒，用冯河，不遐遗，朋亡”，大臣必须兼备这四者即是仁智义勇四德，如此才能行中行之道，而伊尹、诸葛亮等贤臣无愧于此爻。他认为天地间无事不因为有异而才有同，亦无事不以同来剂异，同异为天地间自然之理、必然之道。由此联系到人臣之

① 王心敬：《丰川易说》卷三，《谦》。

② 王心敬：《丰川易说》卷八，《困》。

③ 王心敬：《丰川易说》卷一，《乾》。

④ 王心敬：《丰川易说》卷三，《泰》。

间的相互关系，“未尝不和以处，与俗为群，然和而不流，则同而异在其中，群而不党，则同而异在其中”^①。和而不流，群而不党，求同存异，彼此相互制约，这既符合自然之道，也是政治所必需的。

对百姓要养，此养包括物质层面和道德层面。

物质上的养是保持其生活生产之必需，他认为如同天地交而后成泰卦一样，当权者应“此以经纶民物，必于天地之生成以供斯民用者。或裁成以损其过，或辅相以补其不及，左右维持，务令皆得成就其用”^②。“裁成”、“辅相”，指对于民用应损不足而补有余，在分配上使物各尽其用，每个人都获得所应得到的，供求上的良性发展，才能创造出祥和的社会。他认为统治者“在上抱天德，乘天位，因天时，兴道致治，使万国民物各得其所”^③，这便实现了乾卦所讲的利贞，反之则有愧于天道之利贞。井卦喻指人取水自养，他认为养民不应该简单地给一些小利或施与，这样会造成国家财富愈来愈不足，子民仍然穷困，问题的关键在于“劳其民而劝勉辅相，使之勤业立本，自给不竭”^④。也就是说养民不应单纯的施舍，而在于使民学会自养的本领，相互劝勉，共同勤劳致富，达到天时地利人和，国泰民安。

道德上的养主要指蓄德。道德观念不会马上随着社会的变化而变化，有相对独立性、历史继承性，有些则具有永恒的价值，因此人们总是在既定的道德规范中生活，而这使畜德变得十分必要，如大畜卦《大象》所说“君子以多识前言往行，以畜其德”，王心敬就此写道：“盖吾德本大，与天同体，而非经好古敏求之后，则亦无由开发印正而使之还其本量，彼前言往行，则皆古之圣贤由道德之精蕴，发为菁华，而言为德言，精义之实得见诸制行，而行为德行，可以印正开发吾德者也。故君子于前言往行，多见多识，神明默成，以畜其德而使之笃实辉光焉。”^⑤“多识前言往行”是道德蓄养的前提，其中“言”为道德箴言，“行”为道德见之行动，这体现了言语与行动的统一。在这里他强调了学问与道德建立的互动关系，道德并非凭空产生，而是通过学习得到，是前人经验的总结，大畜之旨揭示了道问学为尊德性之实功这一特征，这与《中庸》所谓“广大精微高明”之旨，有异曲同工之美。

① 王心敬：《丰川易说》卷七，《睽》。

② 王心敬：《丰川易说》卷三，《泰》。

③ 王心敬：《丰川易说》卷一，《乾》。

④ 王心敬：《丰川易说》卷八，《井》。

⑤ 王心敬：《丰川易说》卷五，《大畜》。

王心敬认为社会民风的衰败皆因循怠惰所致，必须以礼乐刑政来振起民德。他说：

盖天下之所以颓敝，由于上无纲纪，故君子必以礼乐政刑振作乎民；民之不知兴行，由于上无教化，故君子必以劳来匡直，涵育其德。^①

这是解释蛊卦《大象》所说的“振民育德”，如此才有卦辞所说的“元亨”，天下太平离不开礼乐刑政。他下面谈到了这个问题。

关于礼，他释节卦予以说明。节卦所讲的节有止之意。自然界有节之道，观天地之节，有《大象》“君子以制数度，议德行”，说明人类社会也当节，节即通过礼制等限制人们的行为，使其规范化。他说：“凡事通变宜民则不穷，节过则苦，苦则人不能堪而其道穷也。然则节何以得不苦乎？必如卦德之说以行险，当位以节，中正以通，乃礼之用和为贵，节道斯美而贞亨不穷耳。”^② 既反对不节而导致的人欲横流，也反对过分的节即“苦节”而带来的困境，而是主张适当的节，中正之节，此种节就是礼，礼作为人们行为规范的基本准则，其本质在于和，达到人与人之间和谐是礼的最终目的。

与此同时刑狱也是不可或缺的，他对比丰与噬嗑两卦，丰、噬嗑两卦皆讲刑狱，对比两者，丰卦震上离下，震动离明，动先于明，先有威慑示警，然后明断，此为《大象》所说的“折狱致刑”。噬嗑卦离上震下，离明震动，先明后动，先明断然后用狱，此为《大象》所说的“明罚敕法”。两卦相辅相成，互补。噬嗑则描述了如果不加以及时防范，犯罪可由小而变大的过程。此卦初爻辞“履校灭趾”，意为此时罪行尚轻，《系辞》诠释为“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩，小惩而大戒，此小人之福”，则小惩及早惩罚，可避免罪行扩大，因此“无咎”。噬嗑卦用狱在于惩小人之初犯，不要姑息养奸，容忍纵容以长其恶，最终会出现上九爻辞所说的“何校灭耳”的后果，意为罪行愈来愈大，十恶不赦。^③

他还分析了治乱因革等问题。对于治乱，他认为“知危而后安，知亡而后存”^④，这是天道人事的必然法则。关键在于预防：“知患生于不测，而

① 王心敬：《丰川易说》卷四，《蛊》。

② 王心敬：《丰川易说》卷十，《节》。

③ 参见王心敬《丰川易说》卷九，《丰》。

④ 王心敬：《丰川易说》卷八，《震》。

流溃于不防。于是兢业惕厉，已治如未治，已安如未安，时时事事，思中间之患机，孜孜矻矻，谨未至之堤防。”^① 应未雨绸缪，时刻保持警惕，才能防微杜渐。基于“穷则思变，变则必通”^② 这个道理，他论述革：“盖凡民可与习常，难与适变，可与乐成，难与虑始，固古今之常耳。又革者革物之义，物不可以妄革，亦必元亨利贞乃得悔亡耳。”^③ 不可妄革是对的，但贬低民众的力量是错误的，试想历史上的哪次变革不是民众参与的，关键在于引导，否则将成为一场破坏。革的目的不仅在于破坏一个旧世界，而是要建立一个新世界，因此他强调革故鼎新的意义，“革故鼎新，可知人生居心制行进德修业，事事皆以易旧日新为贵”^④，正是此义。

作为李颀的弟子，王心敬紧守理学矩矱，这一点也表现在治《易》推本《十翼》之正旨，多发理学家治《易》之论，不敢自创一例来决裂易道宗传。他反对把《易》视为卜筮书，而强调学《易》寡过、神道设教之旨。对于每卦揭示其大义，期以实用，把易道或易理与致用结合在一起，并具体落实在致用上，这充分凸显其治《易》通经致用的特色。他认为太极说的真谛是立人极，确立了人之所以为人的基本道德准则，而立人极又是通过主静无欲来完成的，并通过把《太极图说》与《周易》、《西铭》、洪范皇极等进行比较，进一步揭示太极说的特色及地位，也丰富了它的内容。他治《易》的逻辑是本天道明人道，因为在他看来，“《易》是即造化明人事之书”。援天入人是《易》的最大特色，他提出“借天道明人道”的命题，所论小到个人修身、出处进退，大到经世致用、安邦治国，可以说自然、社会、人伦、政治等都包括在他的易学之中，就这一点来说他的易学博大精深，大有研究的空间。

第二节 魏荔彤的易学

魏荔彤生于康熙十年（1671），^⑤ 名荔彤，荔取其形，彤取其色，字赧

① 王心敬：《丰川易说》卷十，《既济》。

② 王心敬：《丰川易说》卷四，《蛊》。

③ 王心敬：《丰川易说》卷八，《革》。

④ 王心敬：《丰川易说》卷八，《鼎》。

⑤ 关于魏荔彤的卒年，史籍不详，雍正四年他撰写《怀舫自述》时已病重，六年陈恂作《念庭先生示怀舫自述跋二百字》，魏荔彤此时尚在，至于何时去世，待考。

虞，一字念庭，号澹庵、怀舫，直隶柏乡人，清初理学名臣魏裔介之子。十二岁补诸生，后为内阁中书。任凤阳同知时，慷慨解囊赈济灾民。后又任漳州府知府、江苏常镇道、江苏按察使等职。他为官清廉，于官斋署“省事草堂”，欲与民休息，很有政声。任崇明兵备道时，按时发饷，官兵甚感其德。后因得罪上官而去职，寓苏州，负累不得归。因母亲病故，哀毁成疾。雍正四年（1726），归里。他生平嗜好古学，勤于著述。罢官居家后，杜门不出，点勘四库、七略，上自经史，旁及天文、地理诸书，丹铅不离手。尤善于《周易》，其余诸经也皆有论述。^①

魏荔彤曾仿照扬雄《自述》一篇，追忆自己学术历程：“自知少孤失学，急仕进，昧古今何以自立，因观览稽求，不敢废置，舟车鞍马，经史日随，公退灯前，毕咕未倦，虽无所成业，而自觉亦有微得。手注《九经》、《四子书》、《大易》、《道德》、《南华》、《素问》、《灵枢》，皆圣贤精义微言，可以阐发道奥者也。少好豪饮狂吟，中年兴减杯酌，独不厌题咏，有刻诗十二卷，续刻诗四卷，别集六卷，名《怀舫》，余别号也。词二卷，传奇、杂曲三卷，附于诗后，赋十余首，附于杂著、各体文后，尝拟唐试帖诗，约百首为一集，所至好赋风土，漳南江南皆有竹枝词与纪恩诗，专述者圣恩者，各为一卷也。《性理》一书、《太极》、《通书》、《西铭》、《正蒙》皆为叙注已刊，徐成稿未刻《诗》、《书》、《春秋》、《礼记》皆有批论，参订注说，汇录存一家言。”^②所列怀舫集总目计有《诗集》十二卷、《续集》四卷、《别集》六卷、《词》一卷、《杂著》（文赋、杂作）、《圣恩恭纪诗》、《拟唐人试帖诗》、《读二十一史弹词》（有明一代始末全纪）、《杂曲》（未刻）、《封禅记传奇》（未刻）、《存稿》（时艺另辑）等。怀舫所注解诸书总目有《四书通解》、《易通》、《性理遵训录》、《道德经注》、《南华经注》、《鬼谷子本经注》、《阴符经注》、《灵枢经通解》、《素问通解》、《张医圣全书注解本义》（《金匱要略》、《伤寒论》）、《心经注解》、《朱批杜诗》、《朱批楚词》等。可以看出他为学涉猎十分广泛。沈德潜评价他“耳濡目染，庭训既深，而天性渊颖，足以穷探古今之奥。盖自六经诸史，旁及天文地志稗官野乘，与夫浮屠老子医药卜筮之书，靡不披览”^③。可以说抓住荔彤的

① 参见《清史列传》卷六十八，《魏荔彤》，中华书局，1987。

② 魏荔彤：《怀舫自述》，载《怀舫集》，《四库全书存目丛书补编》本。

③ 沈德潜：《怀舫集序》，《怀舫集》卷首。

学术思想特征。

关于易学，魏荔彤早年家塾时就喜欢读《周易》，“少习医卜，自谓颇得秘义。所注《大易》”，“不拾人唾余”^①。他自谓《周易》一书五十年未敢少离几上。著有《大易通解》十五卷、《附录》一卷，此书成于雍正二年（1724）。四库馆臣称其“未免有意立异，然其他探索微至，于易理亦多所发明者焉”^②。检视其书，重在义理发挥，应属于宋易义理易学之遗绪。

一 求通乎易理

与其他易学家一样，魏荔彤治《易》也必须回答象数与义理的关系问题，他的基本主张是象数与义理不可废，如说：“今则专言义理，不道象数，《易》之义理本自象数生出。未有系辞以前为无文字之易，则义理体也象数用也。既有系辞以后，象数反为体，义理因辞而著又为用矣。今之学者全求义理于文字，非有用无体之学乎？”^③把象数与义理看做互为体用关系，两者虽然在《周易》出现前后的职能不同，但缺一不可。他发挥《系辞》“藏往知来”也说：“故蓍一草木而其神足以知来，卦一画图其知足以藏往，无非圣人仁知之体用，藉蓍卦以贡之者也。知来者知未来万事万物之数也，以理主之而已；藏往者藏已往万事万物之理也，以数推之而已。故蓍卦不外理数，知来藏往无足异而理数俱。”^④在这里，占筮、画卦可以知来藏往，既有前瞻性，又有回溯性，打通过去与未来。也就是说未来之数不确定，因此要靠理来知晓，已往之理已成过去，因此要靠数来推求，蓍卦本身就已经包括理数。谈到数往往涉及占筮，他对占筮有自己的见解，说：

又以易理明之，圣人作《易》开物成务，犹必待占者至诚专一之心来求，斯一筮而即告，如再三渎，渎则弗告，非有所勒也。大凡占者必先定志，志一则诚，有筮必应，若二、三其心，志中无所主，徒渎扰乎？鬼神何以为告乎？夫《易》之筮也，未有筮而不告者也，筮之再三亦必再三告之，然其间吉凶祸福进退存亡必不一其辞矣，辞不一而无所适从，虽告犹弗告也，故终戒占者利贞，贞即正而中也。先就其时，

① 魏荔彤：《怀舫自述》，载《怀舫集》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷首，《大易通解提要》，《四库全书》本。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷首，《易经总论》。

④ 参见魏荔彤《大易通解》卷十三，《系辞上传》第十一章。

审其事，明其理，定其志，而后征之于筮以合乎数，方能会微妙之辞，获中正之则而协其动静，明其趋避焉。^①

这是对蒙卦辞“亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。利贞”的解释。其意思是要求占筮者应当专心致志，也就是说心诚占筮必有所应，再三表明心不诚，所告之辞必不一，使人无所适从。所谓“利贞”，强调占筮者自身的中正，此与心诚是一致的，又要“审其事，明其理”，如此占筮才能“明其趋避”。占筮也离不开易理。他认为占筮所获得的卦爻辞是为明理而服务的，如观察辞的吉凶可知其言人事有得有失，观察辞的悔吝可以知其言人事有小疵，观察无咎之辞可知其言人事善于补过以免除咎害。“以所占之人事合乎卦爻之象义，得其道理则吉，失其道理则凶，小失则悔吝，有疵失后复得则可以改过无咎”^②。卦爻辞中所示“吉凶”、“悔吝”、“无咎”等是说明人事的，所占的人事得失以理为判，以便人们悔过自新之用。凡此皆说明《易》讲占筮是明理的手段，或者说是一种特有的表达方式，而明理适用才是其真正的目的。

在象数与义理统一的基础上，魏荔彤治《易》重视易理，发挥《系辞》解释大有卦上九时说：“自天佑之，吉无不利也，非天佑也，《易》佑之也，非《易》佑之也，道理佑之也。”^③佑即保佑，吉无不利是因为“道理佑”，即有易理的保佑。他在说明已作《大易通解》中的“易通”时写道：

易通者，求通乎易理也。未有《易》，理寓于天地气化中，既有《易》，理寓于《易》象数中；未有辞传，理寓于象数，既有辞传，理著于辞传。求通易理非由传求辞、由辞求爻、象数，无从得津梁焉。^④

作《大易通解》旨在求“通乎易理”。如何求“通乎易理”？易理存在于象数之中，因此必须“由传求辞、由辞求爻、象数”，舍此无他。他曾读程子《伊川易传》、朱子《周易本义》及邵雍、周敦颐之书，皆未能尽通易理。针对后儒不从《易传》中求经，而从宋贤诸说中求经，这种驱策圣传以俯

① 参见魏荔彤《大易通解》卷二，《蒙》。

② 见魏荔彤《大易通解》卷十三，《系辞上传》第三章。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第二章。

④ 魏荔彤：《大易通解》卷首，《大易通解原序》。

就宋贤之说的做法，他不赞同，说：“吾原天下学者以宋贤之说求经，岂若求经于传为确，不必以圣传傅会宋贤之说也。”^①以传求经，强调经传的统一。他自己治《易》就是先撇开有关注疏，“独就四圣卦爻辞传，表其象数，疏其义理，务期义理根于象数，辞传本乎卦爻”^②。其具体的顺序是先求四圣人一以贯之之道，然后求六十四卦本于八卦，八卦本于四象，四象本于两仪，两仪本于太极之理。又从错综之数求卦，从参伍之变求爻，最后从卦爻变动中求其贞悔，参玩于辞传之言意，求其顺逆从违。也就是说求理应返回本经，在肯定四圣同揆即四圣作《易》一以贯之的前提下，从象数、卦爻辞中求，这表明求易理离不开象数、卦爻辞。按照这种逻辑来求，全易道理豁然贯通。当然在义理与象数关系上，首先要肯定求理是最终的目的，而象数则是求理的手段，也即象数是说明理服务于理的。求通易理又离不开心，而是要以心来求理，于此他进一步论道：

乃知向所不能心得者，乃余心不通乎易理，非时解之驳杂而宋儒诸说之离合也。《易》之理原在天地，天地之理原在吾心及万事万物之中，以吾心之理通乎天地事物之理，得其至一者，则《易》之为理与吾心必有相通之故矣。卦爻辞传者，四圣人以天下事物之理著于《易》，原使学者以心之理旁通曲喻，尽得天下事物之理而通之于《易》，方能迁善改过，知惠迪必吉，从逆必凶也。不于心求有得，奚从学《易》乎？然则余自名所著曰《易通》，通乎自得其心之所通而已矣。^③

这是从易理与心理皆通于天地之理角度论述求通心理的重要性。不能通易理在于未得于心。易理即天地之理，天理之理本在我心，我心应当通天地之理，也就是说吾心之理、易理、天地之理这三理是相互贯通的，吾心之理、易理皆本源于天地之理。易理在于教化人心，诸如“迁善改过”，“惠迪吉，从逆凶”，凡此不求于心，如何能学得？因此他把自己的易学著作命名为“易通”即《大易通解》，在于标明以心通晓易理的易学特色。

他还提出了理数相通的十二条原则：第一，河图洛书的理数相互沟通。

① 魏荔彤：《大易通解》卷首，《易经总论》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷首，《大易通解原序》。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷首，《大易通解原序》。

第二，先天画卦定位与河图理数相互沟通。第三，后天立卦定位与河洛理数相互沟通。第四，先后天卦位其理数相互沟通。第五，《易》有太极，然后生出两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生六十四卦。六十四卦归根于八卦，八卦归根于四象，四象归根于两仪，两仪归根于太极。自分刚分柔至归根乾坤，其理数相互沟通。第六，卦有相错有相综，其理数彼此沟通。第七，每卦有六爻，备三才之道，每一才每一爻俱与卦为体用，其理数相互沟通。第八，卦因爻变而有贞悔，爻亦因变动而有贞悔，无论一爻动至六爻全动，其贞悔卦爻之理数，皆相互沟通。第九，彖辞与象辞有合明一义的，也有另申一义的，其理数皆相互沟通。第十，彖传、大小象传与彖辞、爻辞有合明一义的，也有另申一义的，其理数相互沟通。第十一，上下《系辞》其言意与卦爻象象，有释而明的，有神而明的，理数皆相互沟通。第十二，理数相通是相通于心志，如四圣人悦然而来告。^①

关于河洛图式，他的观点尤其强调其理数的意义，以及先天画卦定位与河图之理的相通特征，说：“伏羲画卦是否本于河图，朱子亦未有确论。《系辞传》‘圣人则之’一语亦孔圣所推论，未尝专指画卦。其云仰观俯察，近取远取，不尽指言河图也。故河图与八卦方位只可谓其理相通，即是则之之义矣。夫神物圣人所兴，非羲帝有圣德兴神物，河图虽出亦不能知其神也。学《易》者宜就先后天圣人卦画象数求河洛之相通，不必定谓伏羲、文王之画卦定位确遵河图洛书也。”^②“圣人则之”指《系辞上传》“是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出《图》，洛出《书》，圣人则之”一段，他以为这是孔子所推之论，并非专指画卦。“仰观俯察，近取远取”为《系辞下传》“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”一句，他也认为此一语亦非尽指河图。也就是说“圣人则之”与画卦、“仰观俯察”等与河图不能画等号。在他看来，“圣人则之”，是说明河图与八卦方位以理相通。其实“仰观俯察”的对象是天地，“近取远取”的对象是人物，并非河图，他似乎不承认河洛图式与画卦的直接关系。反对学者把《周易》推本于象数，也不赞同脱离象数而着意于无文字之图书，以为这些皆穿凿附会，并不能神明于《易》，有功于四圣。

① 参见魏荔彤《大易通解》卷首，《大易通解原序》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷首，《易经总论》。

魏荔彤治《易》在于求通易理，这个理就是天人合一之理，《中庸》也讲此理，但立脚点不同，用他的话来说，就是“《易》言天道尽在人事，《中庸》言人事尽本天道”^①。相对《中庸》来说，《易》之理更重人事，他以天人关系为框架，对易理进行了以下分层：

《易》之难释也，缘有四层道理在内。天地现成道理是一层。《易》中有自然道理合乎天地是二层。作《易》之圣人因此道理作《易》，而其心中之道理即著于《易》是三层。学《易》者能体会于《易》，使其心之道理相融洽贯通是四层。^②

《易》之为书，天地之气化、性命、事物之道理悉备矣。学《易》者须分三层看：天地自然之气化是一层，人性及事物本然之道理是一层，占者应事接物当然之知从是一层。^③

这两段引文立论有所不同。前段侧重从作《易》学《易》角度，把易理分为四层，强调了天地现成、《易》中有自然、因自然作《易》、人心中诸道理四者之间的互动关系。后者则是从学《易》出发，把易理分为三层，即天地自然之气化、人性及事物本然之道理、占者应事接物当然之知。四层也好，三层也罢，都强调易理的广泛存在性。易理尤其存在于人们的日常生活之中，也即“凡人日用恒常，其理俱备于《易》”^④，因此《周易》是学理不可或缺之书。

他不仅重视学《易》，也强调用《易》，学与用结合才是真正治《易》，所谓学《易》不仅知晓其道理，而是“有得于心而为立德之本也，可以事业广大”，也即学《易》“不但将这道理成己，且兼成乎物而为建业之用也”^⑤。用《易》既可以修身立德，也可以建功立业。易理的运用也是相当广泛的，如“以其理之精通天下之心志，以其数之变定天下之功业，以其不可知之神决断天下之疑也”^⑥。沟通心志，定天下功业，断天下疑难，皆属于用《易》的

① 魏荔彤：《大易通解》卷一，《乾》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷十四，《系辞下传》第十二章。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷首，《易经总论》。

④ 魏荔彤：《大易通解》卷十四，《系辞下传》第六章。

⑤ 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第一章。

⑥ 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第十一章。

范围。他结合《尚书》论道：“本洛书以言德政及民，由德及政，先养后教，自古无二道也。六府者养之事，三事者养而兼教之心也，事必有政以正之，心必有政以行之，其本固在德而用则在政，此善政立于地平天成之始，神禹则洛书之法而开洪范之基者也。”^①《尚书·大禹谟》所说的“六府三事”，府为藏之处，其六府包括水、火、金、木、土、谷为货财所聚，因此是“养之事”，三事为“正德、利用、厚生”，偏重在德，此为“养而兼教之心”。“六府三事”体现了养与教的统一，而这源于所谓的“由德及政，先养后教”，以《尚书》与《易》相互沟通，是以经解经。他讲易理主实用，体现其易学通经致用的特色。

二 天地之生生不尽者气也

宋代理学家张载以气释《易》建立气本论，明儒王廷相予以进一步发展，清代以气诠释《易》的学者并不多，魏荔彤就是其中的一个，他治《易》重气，尤其是以“气化”这一功能范畴阐述《周易》产生及宇宙发生发展等问题。他认为气化是理解《易》与天地间关系的关键，在解释《系辞》“《易》与天地准”时写道：

《易》之道即天地之道也，先后天圣人原将天地气化道理既象之于卦爻，又各系之以辞，是《易》之为《易》与天地准也。天地之体如高明博厚悠久，而《易》之体亦如是，天地之用如是资始资生乎万物至于无终无始，而《易》之用亦如是，《易》一天地也，天地一《易》也，无二气无二理，故无二道也。且不惟准其体用而已，又更能以《易》之体用体用乎天地，以《易》之体弥补乎天地之体而充周于无间也，以《易》之用经纶乎天地之用而条理各足也，是天地之道备于《易》者，皆《易》能补天地之憾而代天地之劳也。^②

《易》与天地准，这个准字就是等同于的意思，也有准的之义。《易》源于天地，但又对天地有作用，所谓“《易》本取用于天地万物，而作《易》既成后，天地万物无不取用于《易》”，^③这是众所周知的事实。问题是《易》

① 魏荔彤：《大易通解》附录，《书范论》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第四章。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷十四，《系辞下传》第二章。

如何源于天地而作，依他的意思，是“将天地气化道理既象之于卦爻，又各系之以辞”，由此产生《易》。也就是说天地之体用与《易》之体用、天地之无终无始与《易》之无终无始，天地之道理与《易》之道理相一致，凡此皆由气化所为。

他不赞同宋易有关《易》出自河图洛书的说法，认为天地间原有一部现成的《易经》，圣人照此样画出一个图来。伏羲所画八卦不知是否因河图而画，孔子未曾明说，只是说“河出图，洛出书，圣人则之”，实际上圣人画卦“是因见天地现成气化，于气化中会得道理，于道理中生出奇耦，于奇耦中生出八卦，于八卦生出六十四卦，这个天地底气化道理，俱在圣人所作卦画之内矣”^①。因气化而作《易》，从气化所得出的道理是说气化实质上就是阴阳二气相互变化，阴为偶，阳为奇，阴阳奇偶即两仪，由此生出八卦，重而为六十四卦。总之，《易》是气化的产物。易学史上有《易》模拟天地而作之说，“模拟”一词原则不错，只是一种比喻，也过于笼统，相比较而言，他的“气化”说比“模拟”说更能反映作《易》的本质。

关于“天地定位”章，他对邵雍的解释不满，表示必须摒弃邵氏横图中一二三四五六七八数目，方能明显圣传之义。邵氏引《说卦》是为了说明横图，而不是以横图来解释《说卦》，是因果倒置。与其以宋儒之说来解释《说卦》，不如以《说卦》来解释《说卦》。以《说卦》附就宋儒之说，是倒行逆施。他认为先天八卦方位，在于明气化原有自然的对待（对立），此为伏羲画卦定位、易卦方位之体。“八卦相错”一句则从对待中可见气化流行之用。“数往者顺，知来者逆”二句，从“八卦相错”一句而来。《说卦》谓“八卦相错”，定位之中一气相通，因此有往来顺逆之说。往者为气化之既往，来者为变动之未来，往是顺数，来为逆数，由往知来，由顺知逆，因为气化沟通往来顺逆。^② 这是以气化来解释先天之说，进一步说明《易》是气化的产物。

魏荔彤不仅以气化说明《周易》的形成，同时也解释天地的生成与发展，提出以下命题：

天地之生生不尽者气也。^③

① 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》卷首。

② 参见魏荔彤《大易通解》卷十五，《说卦传》第三、四章。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第五章。

气化成了天地生生不已的原动力。在他看来，太极范畴具有本体意义，但也离不开气，正是气化使太极派生出天地自然。什么是太极？他说：“太极以神名者不杂于阴阳，不离乎阴阳者也，言太极已有天地之象形在其中矣。”由此看出阴阳和神是说明太极本质的重要概念，“然一气浑沦，一理寓于其中，阴阳尚未分判，阴中有阳，阳中有阴，故谓之神也。此《易》之自无此《易》有此道，以至于有《易》而有万事万事之理数也。此天地之未有天地有此道，以至于有天地而万物所以生成者也”^①。太极不离阴阳，此时阴阳未判，一气浑沦，也称“神”，此时“无此易有此道”、“未有天地有此道”，说明“道”在易或天地未生之前就存在，此“道”便是太极，而易或天地则是由此“道”派生出来的，因此，这个“道”即太极。在这里，太极不是实体，而是说明天地的本体范畴。下面进一步分析一下他的气化与道（理）、太极等关系。

关于道（理），他也提出自己的意见，认为形而上与形而下、道与器是相互统一的，如说：“道即理也，以体言则理，以用言则道也。《易》者言天地万物之用也，故每言道而罕言理，理即天命之性也，道即率性之道也。天地之气化流行，人世事物之所由皆道也，而主之者理也，是一阴一阳之谓道，仍兼理气言，而阴阳不测之谓神，似专言乎理一边矣。器所以载道，象因器而生也，而象所以形道，道又自理生也。”^②道即是理，两者都属于形而上的概念，只是从不同角度立论，理侧重本体，道则重在功用。气化则属于形而下的概念，它反映了自然界的特征，其背后有道的作用，而主宰者则是理。由此可知他的本体论是本体与功能相结合的。在道器关系上，他提出“器所以载道”，表明道非空洞抽象的本体，而是附丽于器的，也即形而下者为器，形而上者为道，道与器原非有二，而且统一的，“然可以象者器也，有形者也。其无形之道不可象也，亦寓于器象之中而已”^③。他进一步推展道：

不知何所谓道也，万事万物之中有理存焉即道也，寄于事物之内而超乎事物之表者也。事物虽有形而道无形，是形而上者道也，形而上只

① 魏荔彤：《大易通解》卷十五，《说卦传》第六章。

② 魏荔彤：《大易通解》卷首，《易经总论》。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷十，《鼎》。

是说无形者，在有形之上底意思，知道在形而不杂于形，则凡事物之形有形可见者皆器而已。器如用物，该事物为器，见天地事物无非人之所用，即无非体道者之所敬慎以将之者也。惟不忽于器，斯能全乎道，道器又何尝为二乎？虽然器有定者也，谓一器一道，恐执器以求道矣，谓万器一道，恐体道而淆乎器矣。君子于器道之通必化而裁焉，一器有一道，用之必时措咸宜也，而又不执器以求道，用之惟义之典比也，此所谓化而裁之，可以谓之能变也。化其执器之迹，裁以求道之宜，则至变者乃有至不变以权衡之也。方可谓既随道用器，又不执器求道，而道之神明俱化裁于君子之心矣。^①

道器一致，表现在形而上与形而下的统一，一致、统一不是说道器相等，而是说两者不离，道虽无形但不离有形，道虽抽象但不离具体。因此他反对“一器一道”和“万器一道”两种偏向，前者“恐执器以求道”，后者“恐体道而淆乎器”，这两者都不晓得道与器是具体的，不同的器孕育着不同的道，不同的道存在于不同的器之中，即所谓的“一器有一道”。因此要“化其执器之迹，裁以求道之宜”，不“执器求道”而是要“随道用器”，根据具体情况灵活地运用。在这里，道具有功能性的意义。由此联系到体用范畴，他主张“求明其用，正所以求合于其体也。天下无无体而有用者也，求于体而不可知见，求于用而得其体矣”^②。识体在于求用，从用来把握体，体是有用之体，把用体关系的主轴落在用上，这与他论道器关系注重道的功用，如出一辙，突出其解《易》重视功用的学风。

周敦颐作《太极图说》提出“无极而太极”的命题，魏荔彤依据《系辞》“《易》有太极”发表评论说：“圣人立训从未有天地前推原天地所自生，亦极精深矣。至于宋儒周子又推原之曰无极而太极，凡有生于无，《传》云《易》有太极，自可言无极而太极矣，但未有天地以前，圣人名生天地者曰太极，推原天地所自出也，又复推原太极所自出，似亦可以不必矣。如以无极而太极为二也，太极之上不容又有一物也，如以无极而太极为一也，太极之中又何必多此一名乎？若当言太极本于无极，圣人岂不知而不言哉？抑知之而不言哉？推原天地所自生，立名取义曰太极，既言之矣，无

① 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第十二章。

② 魏荔彤：《大易通解》卷首，《易经通论》。

极何靳而不言，盖为理为气至天地至矣。推原所自出至于太极已极矣。更为推原曰无极而太极，若滞于有则反粗浅，如沦于无似近虚寂，总不如《易》有太极四字为至易简而神妙也。”^① 太极作为“从未有天地前推原天地所自生”的这样一个概念，其本身已经作为说明天地本体的范畴存在了，不必要再加上一个“无极”，加上“无极”，并与太极相并列，是多此一举，不但没有很好地解决问题，反而使问题复杂化。如果把太极与无极理解为两个东西，那么作为太极之前的无极又是什么？无法做出合理的解释，只能流于虚寂，空洞无物。因此他反对周敦颐的“无极而太极”之说，以为还是《系辞》所说的“《易》有太极”，并从太极演生出天地万物为好。这与他前面反对以宋易释《易》，而以《易传》释《易》的思想是一致的。

那么太极为什么生天生地，这是因此太极中有气，正是由气化的作用才生出天地自然。于此他进一步写道：

圣传云《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。未有两仪先有太极，两仪者天地也，太极者生天地者也。天地有象有形，太极无象无形，已有生天地之气在矣，不但虚具其理也。若但有理无气，何以生天地乎？^②

太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，其原因是太极并非空洞的抽象，而是有理也有气的，尤其是气，“已有生天地之气在矣”，这才是生成天地的动因。他还具体阐述气化如何生成天地的：两仪在太极中只是一气，动而生阳，动本于静，动极返阴即是生，阴静又本于动，阴阳动静，互为其根，因此两仪只是一气之往来屈伸而已。屈伸往来即是交，交必生。在太极中一气回环交而生两仪，两仪交而生四象，四象交而生八卦，天地水火风雷山泽，是气化成生的次序。^③ 圣人根据这种自然发生过程来作《易》，通过取象立卦的方式把这一自然的气化描述出来，是使人明了易知。在这里，气化就是阴阳二气的互动，动静的相互转化，表现为气的往来屈伸，由此形成天地间的万事万物。因此，气化起了推动力的作用。

① 魏荔彤：《大易通解》附录，《太极说》。

② 魏荔彤：《大易通解》附录，《太极说》。

③ 参见魏荔彤《大易通解》附录，《太极说》。

他注意到在气化中阴阳动静的作用有所不同，兹引几条：理气浑然是谓太极，其“动而生阳成天，静而生阴成地，于是天包地外，地悬天中，有此一个大圆囿物事矣”^①。天地水火风雷山泽皆气，“气在天则成象，在地则成形，有象有形，斯有性情，所谓气成而理赋焉”^②。天只是个生物的气化道理而已，地则是个成物的气化道理而已。^③阳动生天，阴静生地，天成象，地成形，天生物，地成物等虽不同，但气化道理是相同的。气与天等同，所谓“凡气皆天也，气即天也，天与气非二物也”^④。气化离不开理，乾卦《彖传》所讲的“大哉乾元，万物资始，乃统天”，是指气化，而“气化不能自流行，有理以主之也”^⑤。气化属于功能而非本体范畴，理是主宰，具有本体意义。气化中阴阳动静的作用虽然不同，但气化应是均平的，于此他解释说：

阳与阴在太极中本是一气，既判两仪后，以阳统阴，然阳未尝不根于阴，一根一统原是均平，无须扶抑矣。至互根互生，往来出入，亦至均平，其间有太过不及者，气化运行之变失其中和，然不过其暂变离常，若会通计之，仍适均平耳。^⑥

天地之气化，自古及今，阴阳均平，即有一时之过不及，通会算来，仍是均平。何也？阴阳虽分为二，圣人有心以分之，天地无心，何尝有阴阳，只是一气运行不息而已。其间往来出入，亦只是一气屈伸开阖，并无二气，如何不均平。^⑦

“气化均平”说明阴阳无尊卑，不必要相互扶抑，作用虽不同，但地位是相同的。在气化中阴阳虽然有暂时的“过不及”或失衡，阴阳不均平，“气化运行之变失其中和”，但从总体过程上看，应是均平的。王夫之治《易》提出“乾坤并建”，把阴阳地位视为同等的，魏荔彤提出“气化均平”，同样强调阴阳

① 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第十一章。

② 魏荔彤：《大易通解》卷首，《易经总论》。

③ 参见魏荔彤《大易通解》卷十三，《系辞上传》第一章。

④ 魏荔彤：《大易通解》卷六，《大畜》。

⑤ 魏荔彤：《大易通解》卷一，《乾》。

⑥ 魏荔彤：《大易通解》卷首，《阴阳扶抑论》。

⑦ 魏荔彤：《大易通解》卷首，《易经总论》。

平等，反对扶阳抑阴之论，正可谓后先呼应，唱为同调之鸣。气化不仅表现在均平，也表现为日新，如他认为从古至今，“无一日不生物，无一刻不运行，万物无不随气化为变化日新”^①。自然界的“变化日新”是气化的结果。

魏荔彤把气化范畴运用于说明生死鬼神。

对于生死，他的观点是：“更无一物有成无败，有生无死矣，亦更无一物死而不生，败而不成矣。”^② 世界上没有绝对的生与死，生死总是处在变化当中，之所以如此是因为有气。他以气化释生死，说：“凡天地间飞潜动植之物皆精气凝聚而生者也，但所凝聚有厚薄，故所成之物有久暂，大概成形属阴，阴气盛者成形柔而小，阳气盛者成形刚而大。生气者阳气也，原与阴精凝成形，如脱离焉，则阴之魄入地，阳之魂浮游，遂离于形之外，是乃谓之变也，变即死也，不言死者非讳言死也，亦而将以复生也。岂释氏轮回之说乎，非也。释氏轮回之说有考核功过转生善恶等论，失之太凿。《易》之言游魂为变，是就生人生物之气原始反终言也，至于游魂之有知无知则未尝言也。”^③ 魂魄、鬼神不过是阴阳二气的良能，它们的变化是通过气的凝聚而完成的，这也即气化的过程。具体地说，万物之生为精气凝聚，其中包含着阴阳之气，通过阴阳气化才有变化，也即死。不说死是因为死是暂时的，形体消失，其中气还存在，生命在气化中还能复生。佛家的生死轮回之说是建立在“考核功过转生善恶”之论基础上的，这显然是以人为而立论的，而生死则是人不可抗拒的自然现象，是一个永无休止的自然的过程。佛家所说有悖于自然，以气化论生死正是从自然界变化发展角度得出的，它多少反映了自然界事物与现象的转换，新旧更替，生生不已的客观现实。因此，严格意义上说，气化不是本体概念，而是功能概念。作为功能概念，它在天地万物变化中扮演着重要的角色。

对鬼神范畴，他注重其情状的分析。《易》讲鬼神，“盖有情者必有状，状乃为物也。有状者亦必有情，情乃为变也。有有状而无情，状即所以为情也，如木石有情是也。有有情而无状，情即所以为状也，如风雷无形是也。皆于情状互为显藏，且叠相隐见，何一非于精气游魂识其端倪会其要归乎。……自有天地以来皆用也，自圣人作《易》以来皆明其用也”^④。因此

① 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第五章。

② 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第一章。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第四章。

④ 魏荔彤：《怀舫杂著·知鬼神之情状论》，载《怀舫集》。

《易》言知鬼神之情状，不过是知鬼神之用而已。圣人“仰观俯察，原始反终”，无非是即用以求体。把鬼神分为体用，其体为阴阳，其用指阴阳不测，鬼神就是阴阳不测，鬼神的情状亦即阴阳不测的变化。求其情状离不开天地人物的情状，状是物，情是变，情状是个状态概念，所要说明的是构成天地人物要素的阴阳状态及其变化。

以气化范畴描绘了自然界的客观性，强调自然界的发生与发展有自身的模式，而非他力所为，但也注意到天人之间的互动关系。他指出：“气化之行于地上，人间者应之，此圣人就天文以察时变之学也。非谓占天文以考机祥，乃观天文而明四时也，即《尧典》之作玉衡齐七政，命官治历以明时也。至于四时忒与不忒，修人事以应天时，则为观天察时中必有之义矣。然后方言人文。人文者上而礼乐法度文辞威仪，下而风俗歌谣婚丧宾祭皆是也。圣人观之，裁抑其过补其不及，贤智使之府就，愚不肖使之仰止，皆化成天下之道也。化成者以教化成就之也，所谓道德一风俗同也。然非一道德何以同风俗乎，以人文化成于天下，必由于主极之心德也。”^① 这里讲的天文即自然界，人文即人类社会，它们都是客观的存在。人存在于自然与社会的客观现实当中，必须遵循天文而发挥主观能动性，依照人文而有所施为。对于天文来说，“治历以明时”尤为重要，养民之道重在不违民时，民时即天时，“王者治历明时，原利民用以裕民养也，是本乎天地养万物之心为心，故天地之时用于民为养也”^②。中国古代社会以农业为主，天时对于农民耕种尤为重要，因此也是民时。不敬天时，不重民时，民则无所收获，就不会有奉天爱民的王政。他引孟子论王政首言不违农时，又讲民事不可缓，以为此皆本于《周易》。对于人文则倡导从实际出发，制定相应的制度，规范社会，才能达到所谓的“一道同风”的社会和谐局面。

他在注解泰卦“财成”、“辅相”时谈到人对气化的作用，高扬了人的主体性：

盖天地之道气化也，天地之宜人事也。于气化之过不及则财之制过也，成之补不及也，于人事则补之相之。虽有政刑礼乐不过，则天之道合时之宜非自主也，虽贵为天子亦如子秉父命，又如臣奉君，令辅相之

① 魏荔彤：《大易通解》卷五，《贲》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷六，《颐》。

而已。制过补不及皆辅相天道以为得宜，且人事得宜合乎天则即天地之宜也。左右即佐佑，然左之右之即制过补不及，亦犹财成乎天地之道也。左之右之而得其宜民者方合乎天地之宜也。天为民而立之君，君之宜民而左右之，如佐之佑之也，然后保佑，命之自天，申之天地，又佐佑其君也。天人上下联为一体，天时人事方合为一，则泰之所以为泰也，道之所以为道也。^①

“天地之道”是客观的，而“天地之宜”则是通过人为所达到的，“天地之宜”与“人事之宜”应是一致的。天地的气化有“过”与“不及”之时，人则可以“财成”，即“制过”、“补不及”，此亦为“辅相”，这里蕴含着两种意义。其一，人对生存的客观自然界发挥主观能动性，利用和改造自然。其二，人对由自己形成和生活的社会发挥主动性，对不合时宜的礼乐刑政进行适当的改造，期以适应社会的发展。无论对自然还是社会的改造都要合乎客观法则，由此才能达到“天人上下联为一体，天时人事方合为一”的局面，这也就是《易》所追求的通泰之道。人不仅要顺天，人助也是十分重要的。他进一步论道：“盖天之气运，流行不息，所助者亦在奉行至顺之道也。天助顺者在气化，命也，人助何哉？人助者立心之诚也，立诚于己，人皆信之，则必助之，然则人助信在心德性也。君子能履乎礼，即人心之理外著也，是以各与人心之理相孚而信，则为履信也，此制用也。”^②对于天首先要顺，也就是遵循自然法则，只有顺天，天才助人，这是问题的一方面。另一方面，人是社会的人，人生活在社会中，人与人之间总要发生这样或那样的关系，人在得到天助的同时，也离不开人助，得到人助必须要取信于人，内心诚信并合于礼。天时、地利又加上人和，才能吉无所不利。

三 气化见心性

魏荔彤又以气化概念讨论心性问题。他以气化论心性，是从天人合一角度立论的，可以说是把心性当成一种客观的理想状态，提出“气化见心”说：

^① 魏荔彤：《大易通解》卷三，《泰》。

^② 魏荔彤：《大易通解》卷十四，《系辞下传》第五章。

天地无心，天地何有心哉？有宰乎天地者天地之心也，天地者气也，宰乎天地者理也。理何有心哉？理无心而具于人心者天心也，具于人心者人心耳。何谓天地之心哉？具于人心者命之自天，天命人以性，天地之所以为心也，然于何寓而可见之乎？亦寓之于气而已矣。气以成形而理亦赋焉，人物如是，天地亦如是，有有形之气，则无形之心理即寓于是，不于气化见心何从见心乎？惟于天地气化见天地之心。^①

阴阳是气化，而一阴一阳递为体用交际无间则道也。生天地是此道，生万物者即此道，故道之体本于静也，由静而动将此继天地之道而生人物也，由天地之道立极于静者动而生人物乃道之至善者也。此至善虽兼理气而言，然尚属天地，未着人物，偏主在气，气动而理与俱行也，谓之至善者天地之太和，元气无偏驳，无乖戾之故也。于是人物得之本以为生，气以成形，理亦赋焉，人得其全，物得其偏，此天地之动用而又为万物之静体也，此所以各成其性也。^②

“见天地之心”出自复卦《彖》。天地本无心，而有主宰天地的，此便是天地之心，这个天地之心包含理气，具于人心者为天心，此为明确人心源于天心，天地之心与人心彼此沟通，通过气化表现出来，即“不于气化见心何从见心乎？惟于天地气化见天地之心”，以气化讲心，此心尚停留在自然层面，还未进入道德领域。气化即阴阳动静变化之道，此道生天地万物包括人，在气化过程中，气成形而理赋予天之本性，又有形又有性，使人得其全，因此从天地生人来说，人性应是完美至善的。以气化谈性同样是从人的自然属性角度论性，这只是人性的理想状态，其实人性总是在社会现实中表现出来的。在论气化时，他提出阴阳气化均平之说，在这里则把气化均平之说运用到解释人性当中，如写道：

即以人之德性言，阴阳均平者正，性也，成之为中，德也。如有偏倚，则过犹不及也，是兼乎气质矣。其美者乃高明沉潜之类也，其不尽美者则刚而猛，柔而懦者也；其恶者则刚而暴虐，柔而险刻者也。均平则

① 魏荔彤：《大易通解》卷五，《复》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第五章。

为中正之德性，偏倚则为过不及之德性，太甚则为恶德性矣。孟子言性皆善，奚有恶乎？不知言性善本于继之者善也，言性气质有恶参乎，成之者性以言性也，兼气质以言性，孔圣所谓上智下愚不移也。是在德性亦以无所偏倚，得乎中正，为全美之德性，参以气质阴阳俱有过不及之嫌也。^①

这里，他把性分为两种，一是就人的天赋德性而言，其阴阳均平，又得其中正，这种德性符合天地法则，因此是善的。一是兼乎气质而言，其阴阳不均平，有所偏颇，不是过就是不及，这种德性有所偏颇，可能导致恶。性善与否关键在于是否保持阴阳均平，阴阳均平决定着德性的适度，是完美德性的必要条件。

他又以阴阳均平论人品，认为，“人品在外，德性在内，外之成由于内之立也。由是论之，阴阳皆有善恶，何为独立。扶阳抑阴之说而言复即喜，言姤即怒乎？试观乾坤泰否剥夬复姤八卦阴阳均平，圣人有互为调和之意，无专尚扶抑之心也”^②。君子与小人的区别与其说前者为阳，后者为阴，不如说阴阳之间是否均平，阴阳均平则得其中正为君子，有所偏倚则为小人。人品属于外在，它是由内在的人性所决定的。他反对“扶阳抑阴”之说，这样可能导致矫枉过正，阴阳还是不均，只有阴阳均平的卦才符合圣人阴阳“互为调和”之意。从人性均平到人品均平，坚持中道原则。他的人品均平主张透露出人人平等的信息。

与此相关，魏荔彤进一步讨论了天命之性与气质之性的关系，说：“天地之道本一，生人成性亦本一，而分知者仁者各兼气质之性以立论。天命之性至一者，亦不能不少异，所以《论语》云性相近也，亦兼气质以言性，是故偏于清者知之裕也，率其性而多知之道；偏于厚者仁之笃也，率其性而多仁之道。固未尝自以为此，吾知也仁也而立体兼气质者稍偏，自然发而为用亦归稍偏矣。谓之知，谓之仁，就知者仁者各成其性，因而各见其所得于性者也。”^③ 天地之道只有一个，即天命之性，天赋人成性也只有一个，那就是全，此时无所谓个性的差异，以及善恶之分，这是从天人合一角度说的。但作为天的分有，气质之性有所偏，才有个性的差异。如果把气质之性

① 魏荔彤：《大易通解》卷首，《易经总论》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷首，《易经总论》。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第五章。

看成是天命之性的分有，那么天命之性与气质之性的关系也可被视为共相与殊相的关系，在气质之性的范围内，才可讨论性的全偏问题。

关于性的全偏，从孔孟经典中似乎可以找到这方面的证据。《论语·阳货》讲过“性相近也，习相远也”，是说天赋人性大体相同，只是由于后天的习染才有了性之间的差别，不过没有明确表示性的善恶问题。《论语·阳货》又有所谓“唯上智与下愚不移”，其性有所不同是兼气质言的。《孟子·告子上》说：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。”“心之所同然者”。明确提出性本善是从天赋人性立论的。孔、孟讲性立论角度不同。宋儒由此提出天地之性与气质之性，并将其一分为二，以为天命之性善，气质之性恶，甚至把这两者绝对对立起来，或者超越气质之性去追求天命之性，其实也是很难做到的，也不符合孔、孟的原意，但理论上是否合理，宋明以来一直有争论。魏荔彤谈性也受其影响，借用此概念，侧重于讲人性及性与性之间的差异，也就是注意性的全偏，而非简单地讲善恶。

他对佛老论性提出批评，认为佛氏“有见于性无生死，但以知觉运动为性，即告子曰生之谓性也。不知知觉中有理，在知觉虚而理以实之，非但以灵明之虚寂者为性也，故流为空虚寂灭而不可用于天下后世也”。试想依照佛氏之说，此心即是性，性本来一无所有，如何能应事接物，如何能齐家治国平天下，因此，不过是自了生死罢了。老庄之学“有见于性无生死，然又不同于佛氏谓心即是性，性本来无一物也，亦谓性为应世之本。但谓仁义皆造作，有为之为，非无为之为也，较佛氏稍觉可以应事接物，故老子之术尚可用之以治天下。然圣人用之，率性可以为道；凡庸不能用，无仁义则无修道之教矣。天下后世焉能尽率性为道者乎？”^① 佛家以知觉运动为性，心性混淆，不知其中有理，知觉虚而理实，因此佛家之性流于空虚寂灭。这种空虚之性不能应事接物，与儒家所讲的心性修养不同。老庄言性似乎应世，但以仁义等为造作（多余），反对仁义也就无所谓修道之教，老庄论性流于消极。这种消极之性，既不可以成己又不可以成物，主张无为而无不为，实际上是无所作为，也与儒家所讲率性之谓道，强调积极进取有本质的不同。

他解释异端时说：“端不必就见于言行方异，即此未发之中处端异矣。告子以知觉运动为性，不知有至善在心矣，后之释氏宗告子者也。老氏之学

^① 魏荔彤：《大易通解》卷首，《易经总论》。

则知以心性为本，似是率性以为道，然废修道以为教矣，究之不修道而率性者道与否未可知也。言无欲观妙，有欲观微，俱从心观，然微有公私邪正，微不得公正，妙者不妙矣。非圣人修教学者遵之，格物穷理以辨于始，正心诚意以要于终，何以治此心全此性乎？此二氏虽似以心性为同，然而而异即在心性中各见其异焉。”^① 这里讲的异端重在指未发之中，也即在心性问题上佛老所论的异端。前一段说佛家以知觉运动为性是空虚，这里则说明其不知性本至善。老庄论性以知为本，但不知修道以为教，只限于观，此观停留于感观，而没有见之于行动。他们或以知觉论性，或反对修道以为教，虽有所不同，但都截断了性与道、教之间的联系，实质上是把心性排斥在伦理道德修养之外，割裂了心性论与修养论之间的联系，有悖于儒家的基本原则，因此受到魏荔彤的批评。他认为，儒家讲求的是率性以为道，修道以为教，两者一以贯之，既可以成己，也可以成物，此为至正至全的儒学。儒家讲性，肯定其先天之本有（潜在的），同时也重视后天之人所为，因此有尽性之说，如何尽性，这就要教与学。总之，性与道原来本是内外本末交相培养，率性与修道两者不可偏废。

对于陆王之学，他认为是儒学中的异端，他们“矫正俗学从事口耳不用心思之弊”是必要的，孔孟之学从来不主张道听途说，而是强调多学而识与以一贯万、博与约的统一，以格物穷理言性与天道。但陆九渊与王守仁则将上述关系片面化了，依照陆王的学说，“学而知之乎？不学而知之乎？彼如未尝从事于学，生而能言尊德性，致良知也，亦不过一二秉赋独异者，而名物象数亦不能得其理，何以会吾心之理而得其通乎？乃彼亦从学问入门而入室操戈，矫枉过正，何能使天下后世皆不学而能知能行乎？”^② 作为儒学内部的异端，陆王之学只重视尊德性、致良知，而忽视道问学，实际上离开学如何能知，不知又如何行。其实儒学集尊德性与道问学于一身，博与约一以贯之，心性本体与修养工夫从来就是一致的，未尝有所偏颇，陆王言心性出现的偏颇与佛老一样，不可久行于天下。可以说，魏荔彤站在程朱立场上对陆王心学进行批评。

魏荔彤论性的基本看法是性本身是完美无缺的，由于受后天气质的影响使其有所偏颇，甚至出现不善的现象，当务之急就是如何保持性善。为此，

① 魏荔彤：《大易通解》卷十，《艮》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷首，《易经总论》。

他依据《易》提出以下主张：

第一，继善成性。他以阴阳动静来讲继善成性。《周易》讲一阴一阳之谓道，继道者善指阳之动，善所存者性为阴之静。道中一阳动而生万物，这是由静而动，万物形质具备而性被赋予，这是由动而静。阴阳动静互动即所谓继善成性。他又以艮卦论继善成性，此卦上下皆艮，象征着两山重叠，意为有所止，从心性角度看，当止于未发为中，“即此未发之中而止焉，即是至善，何也？继之者善性，成之者性也。性本是善之所成，无一毫后起外铄相杂，浑然无欲，粹然至善，此乃天下事物至善之本，而天下事物之至善又散见于万殊者也”^①。性非自成，而是通过继善来成就其性，所谓继就是继一阴一阳之道，依他的观点就是继阴阳均平，成就人物之善，由善来完成性。因为性原本就非“外铄相杂”，而是“浑然无欲，粹然至善”。艮卦本义为止，止也即未发之中，也即至善，与继善成性契合。他以一本万殊来谈至善与善之散见于不同事物（包括人）之间的关系，至善是天赋的本性，万殊则是万物分有了至善，善的分有与至善是有机的统一体，但并非等同，因为在分有过程中可能出现偏颇、差异。

第二，积善。他发挥坤卦初六说：“善恶则为诚邪存闲而庆殃判然。积之大而久则庆殃迟而巨，积之小而暂则庆殃速而微，亦惟于阴阳二气中明其顺逆从违之理而已。”^②如臣弑君，子弑父为祸殃，造成这种结果非一朝一夕，而是长期积累所导致的，这说明渐进过程的积累中断后，必然发生质变。要避免这种现象的发生，务必要辨明善恶，对于善要积极保护，通过积累使其光大，对于恶则要及时预防加以杜绝。如坤卦初六所比喻的那样，履霜应即知坚冰至，因为霜为水之渐积，顺其势必然成冰。坤卦《文言》释初六由此提出积善的思想，《系辞传》也加以阐发，魏荔彤解释《系辞》“积善”一段说：“名者善之应，然善不积名不成，福者不善之应，然恶不积身未必灭，积者渐也，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。小人之所以积恶者，在于初起之一念，以小善为无益不足为而勿为也，故善不能积；以小恶为无伤而不足去也，故恶日积，及其恶积何可掩乎。”^③善恶之辨关键在于“积”字，应积善不积恶，既然懂得积的道理，就必须善于辨之早，辨

① 魏荔彤：《大易通解》卷十，《艮》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷一，《坤》。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷十四，《系辞下传》第五章。

之精，及时把握善恶之苗头，如同履霜就能判明坚冰至一样。这里所讲的积善已经超出心性论的范围，涉及人们的出处进退，包括人伦和政治等问题。尽管如此，心性论层面的善性问题仍是基础。

他注升卦再次强调德之积的重要性：“君子以之本乎至顺之德，谨身劝学，进德修业，毫无矜张躁妄之念也。于是学日益优，德日益盛，积乎萌芽之小，驯致乎高千寻而大百围，如木之在深山养之千百年，然后可以出而膺栋梁之任也。”^① 升卦本意为顺升，巽下坤上，有地中生木之象，如树木始于细微，以至于高大，此为升象，但树木的成长有一个积累的过程。以此喻指人的德性，如同树木生长要通过积小成大一样，人的德性也应一步一步积累，切莫操之过急，也不可以刻意的安排。只有通过积累，才能使“学日益优，德日益盛”，达到进德修业的目的。这里讲的积还隐含着另一层意思，那就是要坚持，坚持对人来说再熟悉不过了，但做到这一点就不容易了。积善说明继善成性非一劳永逸，而是一个艰难的历程，持之以恒，坚持不懈才是最重要的。

第三，迁善改过。继善成性是性善论的第一要义，但人作为世俗之物不可能不犯错误，犯错误不要紧，关键在于改正，因此益卦有“迁善改过”之旨。他借此写道：“迁善改过修身之要而实敷政临民之本也。有此迁改为志，方能如风雷之震动巽行，日进于无疆也。因之推此仁德于民物，自如天施地生，其益无方矣。”^② 改过迁善要雷厉风行。这里把迁善改过不仅当成修身之要，而且上升为治国安民之本，说明性善或德性修养不仅关系到个人及人与人之间的伦理关系，同时也关系到政事治平，他通过讲性把道德的确立与治国经世联系起来。他认为迁善改过非一次性，而是多次的，而且一刻也不能少，只有不断地迁善改过才能与时偕行。迁善改过也要以慎笃好修为根柢，内心的意志力十分重要，只有在内修的基础上才能治外，真正在行为上迁善改过，不犯错误。

复卦初九“不远复”，《小象》释为“不远之复，以修身也”。《系辞下传》以“颜氏之子，其殆庶几乎？有不善，未尝不知，知之未尝复行也”加以解释，他发挥道：“复初九爻引颜子之改过迁善是为能知几者，盖得夫君子知微知彰知柔知刚之道者也，故亦去圣人不远矣。颜子称庶几者，庶几

① 魏荔彤：《大易通解》卷九，《升》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷八，《益》。

于道也，道者至善之止也。不能止于至善而不迁者，气拘物蔽为过也，过则为不善，不善贵于即能自知，自知尤贵即能不复行。”^① 复善、改过迁善关键在于能“知几”，《系辞下传》的解释是“几者，动之微”，“知几”即察觉细微的变化，此处则指能察觉不善的细微变化，而且应及时改过迁善，如颜渊一样知不善而立即改正并不再犯。复善、改过迁善也如《论语》所讲的“克己复礼”，于己勤省察，密戒饬，复回于礼，也就是终归于仁道。

以上提法不一，但皆说明完善人性的意义。

四 合天道、尽人道

保持性的完善，离不开修养，儒家的心性论与工夫论总是联系在一起的。前面讨论魏荔彤心性论的同时已经涉及工夫论，下面再接着进一步分析。

他的修养工夫从心性开始，其基本主张是“合天道”、“尽人道”。

关于心，他指出：“圣心即天心也，见圣心而天心见焉。圣人之心纯乎天理即仁也。果内之仁无知无识而存生意，圣人之心具众理应万事，亦存天地之生意耳。”^② 圣心即代表最完美的人心，此心与天心一致，这种一致的内涵是人心与天理统一，表现在人身上，就是那个天赋人的本心，养心便是养此心。他使用赤子之心、正心、求放心来表述这一观点：

赤子之心，浑然中存，未有不正者也。惟恐渎之，使本正者无以养育而成全之耳。倘能顺蒙初心之至正者，而以专一至诚之道养之，则全乎物与无妄之体，合天道矣；存乎天命为性之理，尽人道矣。天道合人道，尽圣人之诚德也，而所以养之不失其正者，则圣人所以为圣人之功也。孟子曰：大人者，不失赤子之心者也。^③

盖正心由于诚意，诚意在于存诚，诚意者用吾心好恶之真诚，存诚者守吾性至善之实理而已，所以全成性于存存，且为道义之门矣。^④

言心者身之本，抑知人心即天心乎？修乎此而裁成辅相之功亦在于

① 魏荔彤：《大易通解》卷十四，《系辞下传》第五章。

② 魏荔彤：《大易通解》卷五，《剥》。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷二，《蒙》。

④ 魏荔彤：《大易通解》卷十四，《系辞下传》第五章。

是。此本卦主爻，复之所以为复，即全《易》之所以为《易》者，而学《易》寡过之，君子亦舍此无别义矣。孟子曰：学问之道无他，求其放心而已矣。放心来复不违仁也，贤圣心传俱在是耳。^①

以上三段分别阐释蒙卦、《系辞》语、复卦。蒙卦意为蒙稚，此处借用《孟子·离娄下》所谓的“赤子之心”，喻指人生之初此心纯正无瑕，渎即褻渎，指受后天习染，出现妄，妄出现就应当如《彖》所说的那样“蒙以养正”，养正即要以至诚之道养蒙稚，也就是养人生之初的善心（本心，因为此心为天赋予），使其无妄即无所妄，使人道合于天道也就是天赋予人之道。“成性存存，道义之门”为《系辞》语，他把此语与《大学》互证，认为修身在于正心，正心在于诚意，诚意在于存诚，诚意与存诚就是以真诚之心守性中至善之理，此为道义之门径。接下来他比较泰、复二卦，如果说泰卦《大象》“裁成”、“辅相”之功偏于外在超越，那么复卦所谓的“来复”则属于内在超越，放心来复意思是说使放逐之心回归于善，也即复卦《彖》所讲的“复，其见天地之心”，通过复达到天人合一，这与《孟子·告子上》所说的“求其放心”之旨契合。

对于尽性，他强调：“尽己之性以尽人之性、尽物之性皆一贯之诚也。至诚之诚经纶天下之大经，尽性以尽伦也，知天地之化育，尽伦以尽物也，而自立其诚以尽性，则立天下之大本也。立于此即通于彼，天地万物无二理气，即无二性，均为气以成形，理亦赋焉，故存于一人之心可以通乎天地万物之情也。”^② 尽性包括己、人、物三者一以贯之，其次序是由己推及人、物，由此达到天人合一。这里讲的合天道与尽人道、人心与天心一致，是从伦理层面立论的，心性修养是以内在超越的方式完成的。他认为圣人除尽性之外，不存在合天之学，也没有尽人性物性之学，圣人除尽性之外而无其他功夫。由此看来，“为德一诚乎而无他义矣。诚即性之所以为性，合天人而一之，合命道而尽之也。修之为教，推暨之而已，天下之服，一日克复而天下归仁，乃性量之固有也。然何必言天下服乎？观乎天下以验性量，非天下服而尽伦尽物之能或有憾乎？必考之天下者正以内考其诚乎”^③。这段话是

① 魏荔彤：《大易通解》卷五，《复》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷十二，《中孚》。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷五，《观》。

对观卦的解释，旨在说明人之本性由天所赋予，原本完美无缺，但由于习杂，掩蔽了本性，这就需要尽性，尽与修，尽是尽性，旨在合乎天，修为修养，尽与修为主观内省，以此践履，即把性所本有付诸实施，达到天下归仁的目的，所谓体立而用行矣。

修养是一个内在超越的过程，其中需要神灵的启示，《周易》所说的“神道设教”就是此义。他认为“神道设教”，即圣人以天之神道设教，是“天之神道天命也，圣人则天合乎性以为道也，至于神道设教即修道以为教也，不出《中庸》所言之旨也”^①。人为何如此自觉内省，缘于“神道设教”，此教为神教、天命，以这种方式修养，达到性与天道的统一。“修道之以为教”为《中庸》语，性与天道虽然一致，但由于后天的习染会出现偏差，圣人必须以教诲的方式，使性与天道重新统一。

他还讨论了性与命的关系，说：“穷达显晦虽异而性则无不可尽也，此穷理之后，用《易》以尽性，性尽而伦尽物尽，能用《易》而仁爱乎，天下有余量也。”^②学《易》要穷理尽性，人性达到完善后，才符合上天赋予人的命，这就是所谓的至命，至命与穷理尽性是一致的。困卦《大象》讲“致命遂志”，此处讲的命对于人来说似乎要顺从，而志则自己可以把握。致命与遂志的关系是，“致命不致命，归于遂志，命无定顺乎天，志有定决于己，此君子之贞终始如一者也”^③。在这二者关系中，命属于客观，人难于抗争，只有顺从。而志则属于主观，人可以把握，蕴含着人对命运的一种抗争。可以说，从心性到命是从人性角度导出人格、人品。在这里，人性是基础，人格、人品是建立在人性之上的一种追求，二者是互为表里的关系。

与此相关，魏荔彤还讨论了诚、止、静、敬等问题，深化了其所主张的修养论。

他论诚说：“惟诚以立己，善取于人，斯为能致一也。盖善即人心之性也，诚乃存性中之理也。在己则云诚，实求诸己而有此理也；在人则称善，彼能得其理而著之为善道也。”^④立己要诚，心诚而不伪。诚为性中之理，求性善在于反身求心之诚，存诚则性善，才能立己，由此达人，人已一理相通。又

① 魏荔彤：《大易通解》卷五，《观》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第四章。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷九，《困》。

④ 魏荔彤：《大易通解》卷十四，《系辞下传》第五章。

说：“然大人之自造其德以造万物，则成己以成物，合天下而共明明德也。”^①他认为其中的“造”字，即《中庸》所谓“诚者自成也”，说明尽性的主动性，只有尽性才能成己以成物，把本身所包蕴的德性彰显出来，也就是《大学》所谓的“明明德”。

他论止说：“故本性原为至善，知而止之其本也，学于事物，各得其至善而合之于性，以止于至善，万殊而一本也，究是归于性之至善而止之耳。非原有此至善之当止在心何以为止之一乎？故得止必先知止，《大学》所谓知止后有定，定后能静能安能虑方能得也。而知止又必格物致知，各于事物之至善求合于性之至善，方能知止，方能得止矣。”^②《周易》有艮卦，其意为止，止是有所止。《大学》讲止于至善，知止即有所止，止什么，止于至善，以止说明至善。止作为修养范畴又与定、静、格物致知相互联系在一起。结合《大学》与《周易》艮卦，讲止其中包含两个次序，一是知止而后定，定而能静，这是内省之路。二是止必须格物致知，这是外修之路。不格物穷理，而以一心应万事万物，是逐物丧心，肆无忌惮而已。格物穷理，“必先于事物，各得其当然，而后于吾心求其所本然，以本然者合当然，所以然之故必能会矣”^③。反对片面的内修，而主张内外兼修，方能止于至善。

他专论静认为，心性之学应以主静于心为其要领，而不是泛滥于口耳闻见等感性经验，掌握了主静成性之学，出则可以应接天下事物。他虽然强调静，但也不反对动，而是倡导动静结合，如说：“虽动而不离乎静，以静御动，事物虽有若无矣。故行其庭，不见其人，如无人也。此以静宰动，由于全性于心，在己不以身耳目聪明是恃，在外不以事物应感为扰，此圣贤治心成性之学也。如此而后体全于内自能用当于外，动静行止皆无咎也。”^④这是对艮卦的解释。艮讲止，卦辞所讲的“行其庭，不见其人”，是说人的感官不应受外界的干扰，而静下心来修己成己。艮卦与静相联，或许受解此卦的限制。在动静关系上，他主张“以静宰动”、“以静御动”，把主静当成最重要的，这是因为人在静时不易受情绪的影响，如此才能修养身心。

他认为震卦专讲修养身心之学，动静关系在这里表现为“静存动察”，所谓“静而存养，动而省察”，凡动静“皆恐惧修省于洊雷之震加惕耳。君

① 魏荔彤：《大易通解》卷一，《乾》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷十，《艮》。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷十二，《小过》。

④ 魏荔彤：《大易通解》卷十，《艮》。

子有终身之忧，无一朝之患，此所以不丧匕鬯也。故静存动察之中，临时又更凛然加谨，此君子之慎独也。《中庸》云喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和，君子之静，大中既立，将动又必期于至和，盖以此致中和之极也，故曰动静皆心学”^①。在这里动静的作用是不一样的，人要静存养，动省察，二者不可缺少。“恐惧修省”为《大象》语，意思是要时刻敬惕，如畏惧雷的轰鸣一样，战战兢兢，如此才如《彖传》所说“不丧匕鬯”，喻指守本心而不失，此也是慎独。他援引《中庸》“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”，相对地说未发偏于静，此时要中，而已发偏于动，此时要和，先静而后动，未发中正，已发必和。他反对否定动的片面主静之学，主张兼顾动的主静之学，即所谓的“动静皆心学”，其中包含着中和之道。

与静相关，魏荔彤也讲敬与慎，主张“慎出于中心之敬也，内常主敬，遇酬酢事物方能慎焉，敬与慎不相离者也”^②。敬慎不离是慎出于敬，内心主敬，外面应事接物方能谨慎。进而言之，敬慎又不离诚，心诚则能主敬守一而不迁，谨慎而不至于玩忽职守。他把敬慎看成体用的关系，说：“君子终身主敬，遇事用慎，敬为体，慎以全敬之用也，此制心持身之要也，措地得安可矣。必藉以茅，安不忘危，故谓之慎之至也。然慎不在大茅之至薄，得其慎道则任重而获安，推斯慎之术生而求安自无危矣。乃君子谨小慎微之学，自至切近始也。”^③在敬与慎的关系上，敬为体，慎为用，两者为“制心持身之要”。引大过卦初六爻辞“藉用白茅”，原意为以阴柔一爻处于卦下，凭借洁白之茅，以絮素之道事奉于上，方可免害。这里喻指遇事心能谨慎，方可化危为夷。心性修养不仅可以立身，而且还可以处事。《周易》以未济卦为终，其实是没有终始，联系到敬慎，则“君子敬慎以自强不息，亦无终始也”^④。

修养也要减损忿欲，他发挥损卦《大象》“惩忿窒欲”说：“欲似宜损以益理，忿何亦宜惩哉。不知忿欲二者常交互为用，因欲不遂而忿，忿以纵欲，拒谏遂非，而人已受损实甚矣。惩忿而后可以窒欲，又见欲者人心不免，苟不以忿佐之，则欲虽起可以渐消，惟以忿助甚虐，则不可复。”^⑤ 惩

① 魏荔彤：《大易通解》卷十，《震》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷十二，《未济》。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷十四，《系辞下传》第五章。

④ 魏荔彤：《大易通解》卷十二，《未济》。

⑤ 魏荔彤：《大易通解》卷八，《损》。

忿与窒欲互为表里，学会控制情绪，不至于使脑子发热，才能理性地做出判断。欲望的出现除了生理因素之外，有其心理原因，尤其是情绪对人们的行为影响极大，与其说是抑制欲望，不如从控制情绪入手，以理性战胜情绪，自然不会纵欲。

儒家论心性修养实际上是尊德性，但也离不开道问学，同时应该知行合一，魏荔彤释《易》论及这一问题，指出：“德成于学，欲进圣德先勉于学，故未修业必贵内贞圣德，尽心曰忠，实心曰信，此进德之基也。谨飭其辞于未发之先，豫立其诚于渊默之内，言既有本，行自有则，著之功业足以居之，而不致成而或败矣。”“匪知之艰，行之维艰，至必有终，至而不迁，斯谓知终而能终，方可与守义理之常，不致见异纷更耳”^①。德性建立在学问基础之上，尊德性与道问学的次序应以道问学为前提，以学问达成德性，所谓做学问与做人应是一致的。为学是获得知识，有了知识，行为才有可遵循的规则，也即“言既有本，行自有则”。由此引出知行关系，对此他援引《尚书·说命中》“匪知之艰，行之维艰”，说明在知行关系当中行的重要意义。因为心性修养非空洞的说教，而是见之于实际的行动，心性修养必须在行动中完成，在行为中体现。基于此，他把言行统一当成“自修之实学”，如云：

知言行正心诚意，以修身所见端也。言必有物，根于天命之性，物有则者也；行必有恒，根于率性之道，须臾不离者也。此君子自修之实学耳。^②

言行为修身的开始，“言必有物”，非空言，“行必有恒”，非半途而废，言行一致，说到做到，则无所妄，至诚不息，这便是“君子自修之实学”。儒家讲的修养心性既不同于佛家的修来世而是注重现实，也不同于道家的修虚无而是注重实有，注重现实、实有，突显了儒家修身养性的特点。

《系辞上传》第六章有“拟之而后言，议之而后动”一句，意思是说圣人欲言时，必拟度而后言，欲动时，必议论而后动，并引中孚卦九二爻辞“鸣鹤在阴，其子和之；我有好爵，吾与尔靡”加以证明，这里涉及言行问

^① 魏荔彤：《大易通解》卷一，《乾》。

^② 魏荔彤：《大易通解》卷八，《家人》。

题，他评论说：“以鸣鹤之音拟议君子之言，以好爵之靡拟议君子之行，先言后行者，言尤易知一言而善不善著矣。居其室，出其言，千里之外有从违焉，迹又为远之所自推也。”“是以体此之君子于言于行，将同于枢机视之矣。枢机者开阖之要，出入之关，言行发而荣辱随之，非人之枢机专主乎荣辱者乎？且言行不止于身世之交接也，存诚以立体，主敬以致用，崇效卑法之道也。故君子以为应乎天地者言行也，焉得不谨言饬行以致慎哉。”^①“拟议”有比拟之义。鸣鹤在幽阴处而鸣叫，其子在远方唱和，以“鸣鹤之音”比拟人的言语，我有好爵不能独有，而与人共享并施于物，以“好爵之靡”比拟人的行为，而且是先言后行。言行一致，尽善尽美，由近及远，言行不仅限于修身养性，也涉及人际关系，对于出处进退至关重要，所以孔子以“枢机”来加以比喻，言行一致事关人的荣辱，要格外谨慎。君子修身之道应重视言行，言行统一才知学习与修养的要领。

五 修文德

遵循魏荔彤的思路，修身是为了立德。他讲的德主要指仁义礼智四德，并从乾卦元亨利贞角度推演：“元者善之长也，此善即性善也，由于继之者善，故为成之者性也，即元也，所以为天德之宗主也，故谓之长。亨者嘉之会也，此嘉即礼之用和为贵，先王之道斯为美也，小大由之，故为嘉美之所会也。利者义之和也，义之和即利也，非义之外有利也。《论语》见利思义，义之所宜即利之所主也，故和，和即发而皆中节之和也。贞者事之干也，事非干不济，非贞不能干，干者力也，气之属也，贞者理也，理足以主乎气，气方可以干事。《孟子》曰：我善养吾浩然之气，塞天地。何事不干乎？”^②元亨利贞为乾卦四德，其中元为善之长，是通过继与成完成其善性。这里讲的是天德，也即仁，是四德之首，以后的礼义诸德皆由此开出。仁偏于内，礼属外，属于仁的形式，由仁到礼是仁的实现过程。利则是和义之利而非私利。《论语·宪问》“见利思义”，告诫人们不要急于功利，以义为利就是和，也是《中庸》所谓的已发皆中节之和。这里虽然没有明说智，但贞与智相联，干即力，以干解释贞说明智力当运用于事业，事业离不开气，此气为《孟子·公孙丑上》所说的“我善养吾浩然之气”，它使人顶天立

① 魏荔彤：《大易通解》卷十四，《系辞下传》第五章。

② 魏荔彤：《大易通解》卷一，《乾》。

地，有了这个气，干事没有不成的。仁义礼偏于德性，贞干偏于事功，说明德性与事功联系在一起。他集中讨论了仁义，说：

程子曰：仁如百果中有仁生意存焉，种之又生，性之理为仁，亦犹是也。物有终始，生意无终始，人有生死，性理无生死，是本性之理谓之仁而行而之之谓义也。告子以为义外只是就事物言义，不知事物之理皆备于吾性理之中，非吾性有理，何因而得事物之理，故义亦合为仁为义。以吾心之理，推于应事接物，皆得其宜者义也。仁义合而道可由德可成也。^①

仁内在于本心，属于性中之理，而行之于外则属于义，但此义并非单纯表现在对外在事物上，因其理蕴含在人性之理中，因此义是合于仁的，即所谓“合为仁为义”。这说明道德修养是有内在根据的，而非外界的强加，修养实际上是内养，着力于挖掘内在的本性，发挥仁的潜能，由内及外，“推于应事接物”，自然各得其宜，此为符合义。

他不仅从学理上论仁义，而且还探讨了仁义的社会价值及功能，说：“仁之为道首在爱人，爱人则人聚，人聚则必各给其财，给财则先理财，理财则不专用仁，而仁中又制以义。亲疏贵贱厚薄隆啬，各得其宜，故仁必兼义，仁始裕也，于是天下皆家给人足矣。然养而不教等于禽兽，于是正其辞则天下无邪言，于是禁其非则天下无讹行，皆义也，其实皆圣人之仁也。圣人在位，礼乐刑政多端，而一仁足以守位，乃合乎天地大德生生不息之元也。圣人之仁足以该众理统万事，五常百行咸备于仁，是圣人之元善也。天地无心而成化为元，圣人有心尽性为仁，皆贞夫一者也。”^② 仁的首要功能就是爱人，义则使人各得其宜。因此“仁必兼义”，仁作为爱，是处理人伦关系、人物关系的原则，“能存其理以敦吾仁，吾仁既敦，推而致之，亲亲而仁民，仁民而爱物，皆仁之存心为德及物为爱者也”^③。义则是具体的实施办法。尤其是在理财时，应以义制之，君子取财有道，此道便是义。在理财方面虽说不能直接以仁来做判断，但不违义便合于仁。从心性修养到诸德的培育，体现儒家的修养功夫旨在防止人们在道德上的失范，是为建构和谐

① 魏荔彤：《大易通解》卷首，《易经总论》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷十四，《系辞下传》第一章。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第四章。

的社会秩序服务的。

立德在于有所作为，干一番事业，即“自强其心以立德，自强其智力以建业”^①。道德运用于政事，表现为德政。下面分析一下他对德政的看法。

孔子主张远人不服，则修文德使来之，文德属内治，指注重内在德性的培养，以德服人，这符合儒家倡导的德治。魏荔彤结合小畜卦《大象》加以发挥，说：

文德者固是，言内治不言外章，亦是言文化不言武略也。文王有阴行善之说，正是懿文德，懿即懿德之懿，君子修而美之，则民亦有秉彝，必好懿德。^②

修德是德政的基础，修身推及家国，乃至天下。圣人备德于一心，著德于一身，“家国天下无不以齐以治以平”^③。国之本在于家，家之本在于身，“告命于国，非齐家修身何以为帅乎？一家仁让为一国兴仁让之基，一身尽孝为天下老老幼幼之本”^④。统治者做到自我修身，率先垂范，则必能上行下效，有令方从。他注观卦九五《小象》“观我生，观民也”，说：“观民之化不化以验我德之修不修，观民只以观我而已。何谓观我生乎？性命之具于我者，我之生也，全而畀我者也，观我生者观乎我生之理克全与否而已。”^⑤君主牧民，民听从君主的支配，这在古代是天经地义的事，因此民风的好坏可以从君主自身德行中看出，这是君主的反身内观。具体而言，反身内观包括使自己的感官循规蹈矩，以此来判断是否尽性，同时要把形气与性理结合起来，内外交修，形神俱全，强调内外兼修并见之于行动，方为尽道。由此看来，统治者的自律，对安民治国具有不可忽视的作用。

修文德必须要沟通心志，他发挥同人卦认为，君臣之间心志相同，便可以沟通天下人的心志。心志如何能沟通，这要归结为“诚”，正是有了诚，“君子之心感天下之志，复者天下之志应君子之心也”。但这里所讲的同非等同，而是有差别的，因此，“必类其族之亲疏厚薄，辨其物之贤愚贵贱，

① 魏荔彤：《大易通解》卷一，《乾》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷三，《小畜》。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷七，《恒》。

④ 魏荔彤：《大易通解》卷三，《泰》。

⑤ 魏荔彤：《大易通解》卷五，《观》。

而于大同之中有至不同者焉。亲亲有杀也，尊贤有等也，亲亲而仁民也，仁民而爱物也。以一本之仁推为无穷之义，义之尽，仁之至，义之精，仁之熟，乃合乎以诚为通，复以一心通群志也。盖不同之中又有至同者，圣人先得人心之同然，以此通之无不通”^①。同人卦《彖》“唯君子能通天下之志”，之所以如此，是因为“诚”，心诚则彼此相互感应，以达到《中庸》所谓的“诚则明”，以及《大学》所谓明德以新民而归于“止至善”。同人卦《大象》“君子以类族辨物”，是强调了同中之异，“亲亲有杀”、“尊贤有等”。他讲的通天下心志体现了共性与个性的一致。

睽卦本义为乖异，《彖》讲“天地睽而其事同”，《大象》言“君子以同而异”也讲共性与个性的关系。他解释说：“就其分之一端以尽其一身之宜为，或一事之当理。以此推之，自一身而外，人各尽其分之宜为，事各求其理之得当，则合分以为一，合小以成大矣。小事吉者为万殊言也，大事亦必吉矣为一本言也。万殊之异不得不异也，人情也一本之同也，未尝不同也，天理也，得其一本。”^② 睽卦辞“小事”为万殊言，指事物之间的不同，“大事”为一本言，指人对于事物的情感是相同的，事物之间的不同反映了自然界中的差异，人作为主体，对待事物应是相同的，不仅如此，人对待人也应一视同仁。他援引张载《西铭》篇“民吾胞也，物吾与也”，认为这是尽伦尽物的大道，也体现了天下大同的弘量。

同人、睽二卦讲了异与同的关系，异属于个性，同讲共性，二者相互联系，相互包含，应该求同存异。有差别的同，包括个性的共性就是和，魏荔彤论及中和，写道：

盖诚者中也，中立足于内，发而自得至和，一人之心中和而天下人之心和平，不外一理以相通而气亦从帅矣。和平兼理气而言，合知贤愚不肖而一之也。于是观天下人心之和平，而知圣人之所以感人者至约而所该者至广大也。天地虽大，万物虽众而其情则不外中和耳。圣人以中立体，以和致用，致中和而天地位，万物育矣，莫不由人心之中和者为感天下人心和平之本，而天下人心之中皆来相应，是人已俱和矣。^③

① 魏荔彤：《大易通解》卷四，《同人》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷八，《睽》。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷七，《咸》。

同人九五君子成己之道，既修必取友之道，示人知取友以心德求孚为要也。号咷与笑，喜怒之情发必中节，乃由中以推和，可以存忠，可以行恕矣。故或出或处，隐见不同，或默或语，动静不同，而应事接物之道，贵于中和一也。故二人同心共力，尚可断金，同心者之言，其臭且如兰，况同心同理、同道同德，一心推于天下而悉合者乎，以此为同人，乃操约施博耳。^①

此二段分别解释咸、同人二卦。咸即感，圣人以诚心感人，天下和平，咸卦强调感应的作用。和之所以离不开感应，是因为只有感应才彼此相通，以实现扩大和。《系辞》释同人侧重同的内涵，同人为成己取友之道，“号咷与笑”即九五爻辞“同人先号咷，而后笑”，与《中庸》“喜怒之情发必中节”一致，中节就是和，这是成己。取友指同心同理、同道同德，以德求孚即以德达到人与人之间的相互信任。同人也是应事接物之道，所谓二人同心协力可以断金。咸、同人二卦皆有中和之意，概括起来有以下含义：其一是自然界的和谐，自然界万物处在一个和谐环境之中，万物之间的并育而不相害本身就是对和谐的最好诠释。其二人的和谐，包括人内心的和谐，内心诸种情欲中正不偏，发于外则表现恰如其分就是和，这属于心性范围，也包括人与人之间的交往，彼此以中和的心态相互感应，必然能建立起一种十分融洽的关系。这二者相互联系表明中和由内推外，由己及人。总之，天地自然包括人都处在一种和谐当中。他论中和重在致用，中和是靠致中和来完成的。中和就是感通人心，达到天下和平，这是儒家所追求的理想目标。

他主张沟通天下人的心志，反对朋党之争，无论是小人之间或是君子之间的朋党之争都会殃及家国，并以夬、剥二卦说明这一观点。如剥卦以五阴剥一阳，圣人视此深戒小人，夬卦以五阳决一阴，圣人于此对于君子也有隐忧。正如天地间有阳必有阴一样，人世间有君子，也必有小人。阳决于阴，阴剥于阳，是因为其“戾气”，“戾气”所重，小则亡身，大则亡国。小人患得患失，无所不至，不足以责，君子切不可只知明哲保身，推诿责任，如此将导致政治腐败，有亡国的危险，也有违背学《易》寡过之心。^②

① 魏荔彤：《大易通解》卷十四，《系辞下传》第五章。

② 参见魏荔彤《怀舫杂著·东林论》，载《怀舫集》。

德政是以制度做保障的，因此它表现在制度层面上，魏荔彤对具体的制度发表自己的意见，认为，“礼乃日用伦常，与人生俱为终始者矣”^①。制度尤其体现在礼上，因为它与人们的日常生活休戚相关。他论礼指出：“礼以别上下，明贵贱昭等威也。尊卑冠履之义明，则民志定而不乱，安而不僭矣，此从先王制礼之本意说履广大矣。然礼仪三百，威仪三千，其文也待其人而后行，则君子之实心也。”^②礼的制定者应有德有位，守礼的君子有德不必有位。孔子以圣人之德定礼分别上下，治国倡导“道之以德，齐之以礼”。然后又作《春秋》使乱臣贼子惧，民志由此定。礼的本意为履，此“履”即践履，履礼，他释谦卦说“盖谦从履，错用谦即是行礼，行礼贵于用和，用和又非知和而和，体严而后用和。未有无体有用之礼，自无无体有用之谦矣”^③。礼的特点是分别上下尊卑，礼的样式繁多，关键在其功能，使社会有序不乱。礼非空洞的说教，而是要见之于行动，即践履礼，行礼时应以谦为本。礼也体现体用的结合，知礼是体，行礼是用，体用不二，知礼行礼统一。

礼离不开乐，礼乐并称，礼定而后乐也得其正。他又论乐，认为作乐在于崇德，“礼以观德，乐以象功，功者德之用，德者功之本，所以虽功成作乐而实崇其德也”。另外，“德如未至，虽功已极而乐必有未尽善者。夫子尝论之矣，则作乐崇德非止谓因德以作，乐兼谓因乐以考德也，乐未尽善则德尚未极其崇也。先王必仍修德，德极其至，则乐不求其尽美尽善而自极其盛矣”^④。礼乐也表现为体用关系，依德来说，礼为体，乐为用，乐以附礼。乐也有其特色，乐虽崇德也考德，所谓考德就是通过乐可判定德，乐反衬着德。他援引《论语·卫灵公》所讲“乐则韶舞，放郑声”，以此相互印证。

礼旨在规范人们的思想与行为，这一点通过节卦体现出来。他认为节是有根据的，天地气化，阴阳升降往来出入，皆有伦有序，有其次第，然后四时的气化不差，各得其中正和平。这里起关键作用的是节，所谓节，是节其过而补不及，如所说：

王者法天地之节，以立食货财用之准，其立法制度各有节焉。如五

① 魏荔彤：《大易通解》卷三，《履》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷三，《履》。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷四，《谦》。

④ 魏荔彤：《大易通解》卷四，《豫》。

礼之用，百工之需，养老尊贤有费，授田诏禄有典，四民无告则有施，春秋补助则有给，何一非理财裕民之计，何一不本于中正为道者以节之乎？于是上不伤财，益下而未尝损上，下不害民，合天下以奉一人，而其实以一人养天下也，此节之天道也，即节之王政也。^①

君子以制度议德行，如礼乐刑政之类。数以多寡言，度以长短言，君子节以制之，不滥不刻，赏当其功，廩称其事，所与合于义矣。德行如三德六德之类，德以所存言，行以所著言，君子节以议之，考德衡业，师事友事，尊贤崇德，有其等也，皆体天地自然之气化而为王心立中正之宜，何一不本于执中守正者以通之乎？通之所以时措咸宜焉。孟子曰尊贤之等，即议德行之谓也。若颁爵制禄一章，则制数度之大者，其余宫室车马冠服器物，无不有多寡长短焉，周礼备矣，皆王政所重也。既有关于财用之宜节，且有关于德行之应议，古人量德而授官，颁爵以制禄，是二事亦一事而已。至于量才授职，量能备用，该于德也，临时因事制宜，亦不外此二事耳。^②

“节之王政”源于“节之天道”，天地自然本身就存在着节，人效法天地自然也应节。“节之王政”包括物质层面的节，指食货财用，百工之需，生产生活之必需等，使物质财富利用有序合理，既不违背农时，也不入不敷出，因地制宜，才能满足百姓的基本需要。包括制度层面的节，也即礼乐刑政上的节，节卦《大象》所说的“制数度”，多少长短等量上的限制，孟子所说的“颁爵制禄”就是其中之一。社会诸种制度的建立旨在规范人们的行为，保持社会稳定。还包括道德层面的节，所谓“议德行”，即“考德衡业，师事友事，尊贤崇德，有其等”，也是孟子所讲的“尊贤之等”。这是从观念或思想上确立人伦关系。另外，他也谈到个人的节，要慎言语，节饮食，祸从口出，病从口入，言语与饮食有所节制是个人的生存技巧，亦是内外交修之道。节的方面虽多，从表层看属于量化，量化的不同，由此分出不同档次，但实质上就是中正和谐之道，其目的是尽量避免人们出现行为出轨，更好地维系由血缘宗法建立起来的人伦社会秩序。

维系社会光靠礼是不够的，还要有刑。《周易》中有几卦是言刑狱的，

① 魏荔彤：《大易通解》卷十二，《节》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷十二，《节》。

魏荔彤分别加以分析：上经噬嗑卦与贲卦相综。噬嗑卦《大象》说“先王以明罚敕法”，是申明刑法。贲卦《大象》说“庶政无敢折狱”，是讲修政以期无狱。下经丰卦与旅卦相综。丰卦《大象》说“折狱致刑”，是说断决狱讼。旅卦《大象》“慎用刑，不留狱”。他的基本看法是：国有常典，用狱不要为情所惑，“凡讼之事存宽大于法令之中也。其应严而加刑者，惟大奸巨慝耳，其余皆不得已而后用刑，期于刑措而已。学《易》者其慎于言刑哉”^①。主张用刑，但要正大光明，举直措枉，能使枉者直。又要谨慎小心，切莫冤枉了好人。用狱施刑不是目的，而在于惩前毖后，预防犯罪，所谓“明罚敕法是修明刑教，使人不敢轻犯，禁刑官勿滥用也”^②。最好是政治清明，施文教而不用刑罚，“所以不用明于狱，而用明于庶政，以刑期于无刑也”^③。他非常服膺《论语·为政》关于“道之以政，齐之以刑，民免而无耻，道之以德，齐之以礼，有耻且格”的德政思想。

他论德政触及治乱转化问题，认为治乱转化是客观存在的现象，“自然之象以相反而成，治乱之理数也，有一待人安排乎？天行如此”^④。之所以如此，是因为天地间阴阳二气存在着不平衡，或者说是矛盾。但在社会当中治乱有人为的因素，因此说是可以控制或改变的，他对比泰否二卦写道：“泰之上贞吝，吝是保泰之道也。否之上倾否，倾是反泰之道也。未泰则欲致泰，已泰则欲保泰，既否则又欲倾否而复泰，圣人扶抑之心也。”圣人虽然不能使有泰无否，常泰不否，但可以“裁成辅相者，惟在未泰致泰，既泰保泰，已否复泰而已”^⑤。这里所说的“反泰之道”，即“倾否而复泰”，“保泰之道”，指“既泰保泰”，都是通过“裁成辅相”来完成，也就是说人把握由乱反治的规律便能持盈保泰。他还告诫统治者要居安思危，否卦九五爻辞“休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑”，人们能相互团结凝聚在一起，其原因是常思危亡之道。知晓安危治乱之道，“然后身安而国家可保也。”^⑥ 安与危相反又相成，知危则位安，存与亡、治与乱也相反又相成，保存图治在于知亡知乱。统治者应安不忘危，存不忘亡，治不忘乱，此乃保

① 魏荔彤：《大易通解》卷十一，《旅》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷五，《噬嗑》。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷五，《贲》。

④ 魏荔彤：《大易通解》卷四，《蛊》。

⑤ 魏荔彤：《大易通解》卷三，《否》。

⑥ 魏荔彤：《大易通解》卷十四，《系辞下传》第五章。

国图存、长治久安之道。

《周易》革卦专论变革，他借释此卦阐述了有关变革的主张，认为之所以革，是效法天地的气化也即变化，天地气化不革就不能更新，也就是说革要遵循自然规律，四时变化，光阴更迭，非革则无由得成，要依序而革，依序而成，革就是成。依此联系到社会的变革，他说：

故汤武伐罪吊民，至于上革天命矣。天命在天而圣人能革之，由于彼昏暴者自睽于天，天命汤武革以成新耳。究非圣人之自革也，顺乎天也，如四时之代成，必因革而后可为成，亦不过顺乎天耳。顺天于上，如四时之行于天，应人于下，亦如四时之宜于民，至命而天意合民情安。非革之主有文明之德，以仰观于天，俯察于民，行此顺应之事，大悦天，人何以与天之时行，人之时宜胥协乎是。革之为革，亦主于合时而已。^①

革之前渐积者久，因而势成必革，革岂不孚而能革乎。然孚于革前者，已革之人心也，其未革者必犹未孚，有一夫未孚则一夫未革，故必已革之日而后得孚，孚非借威驱势迫，明矣。孚通于心，虽在征诛之世，依然尚德而不尚力也。惟有孚，所以元亨而仍利于贞，虽孚者已革，而终始于正，仍是本一心之诚意以为推行而已，如此则悔可以亡矣。已日乃孚为革之本，革不革听之于人，而孚则操之于己，迨我之孚可革于彼，彼自然革其心而俱孚矣。^②

对于社会的变革有以下要素：其一是顺天，也就是说要遵循革的法则，不要主观武断，依据革的法则，到了非革不可之时再革。其二是符合人心，社会变革的主体是民众，只有民众广泛参与，变革才能完成，要取信于民，符合民众的利益，民众才能积极参与。其三是适时，及时把握革的时机，革之前有一个渐进阶段，属于量的积累，要善于观察并准确把握革的时机，正当革而革，由量的积累完成质变。他倡导的革是“尚德而不尚力”，以德服人，因此符合人心，顺应民意是最重要的。社会变革通过和平演变的方式是最好的，而中国历史的现实却往往相反。乱用革则导致以暴易暴的恶性循环，只

① 魏荔彤：《大易通解》卷十，《革》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷十，《革》。

能使生灵涂炭，给社会带来灾难。

魏荔彤治《易》虽然对宋易有批评，但他继承宋易义理易的精神，注重易理，以心求通易理，同时也主张实用，把易理与其应用结合起来。他继承张载以来气本论并进一步发展，提出“气化”这一范畴。运用“阴阳均平”之说来分析宇宙本体及其生成发展问题，不仅如此，而且把这一思想贯彻到心性方面，打通本体论、宇宙论、心性论，以气化构建起自己独特的易学体系，这在清代中期易学诸家中是可圈可点的。他认为心性论与其修养或工夫论联系在一起，修养的目的就是还赤子之心、正心、求放心，借用理学诸概念解说心性修养的必要性及重要性。而心性修养是为了立德，立德则为了建业，德与业结合，便是他把易理施诸于政治领域。在政治上他倡导以修文治为特色的德治，涉及礼乐刑政，尤其在变革问题上尚德不尚力，这或许与明清鼎革，统治者以武力征伐后，转向冀以文治笼络人心的政治走向有关。

第三节 任启运的易学

任启运生于康熙九年（1670），卒于乾隆九年（1744），字翼圣，号钧台，江苏宜兴人。雍正十一年（1733）进士，授翰林院检讨，在阿哥书房行走。清高宗登基后，仍命在书房行走，署日讲起居注官。乾隆四年（1740）迁侍讲、晋侍讲学士，八年（1743）充三礼馆副总裁，官至宗人府府丞，直至去世。任启运治学刻苦，七十二岁时，犹书自责，语曰，“孔、曾、思、孟，实惟汝师，日面命汝，汝顽不知，痛目惩戒，涕泗连沔。呜呼老矣，瞑目为期”。任三礼馆副总裁时，“因尽发中秘所储，平心参订，目营手写，漏常二十刻不辍”^①。心神煎熬，积劳成疾，最后病逝与此不无关系。

任启运治经朴实，曾得到高宗的夸奖^②，尤其擅长于治《礼》，曾著《肆献裸馈食礼》三卷，以为《仪礼》中特牲、少牢、馈食等礼皆为士礼，又根据《三礼》及其他传记有关王礼者推衍，求之于经而未能解决，则求

① 《清史列传》卷六十八，《儒林传下一·任启运》。

② 高宗说：“宗人府府丞任启运，研究经术，敦朴可嘉。”《清高宗实录》卷三五二，乾隆十四年十一月己酉条。

之于注疏加以补充。《仪礼》一经，久成绝学，经他一番梳理，条理秩然。又著有《礼记章句》十卷，以《大学》、《中庸》朱子既成章句，则《曲礼》以下四十七篇，皆可厘为章句，但所传篇次，序列纷错，于是依据郑玄序《仪礼》之例，撰为四十二篇。又著有《四书约指》十九卷、《孝经章句》十卷、《夏小正注》、《竹书纪年考》、《逸书补》、《孟子时事考》、《清芬楼文集》等，不愧于穷经之目。

任启运学宗朱熹，以为“论必本天道，酌人情，务求合朱子遗意”^①。所著《易》有《周易洗心》九卷，成于雍正八年（1730），大体以朱子易学为矩矱。他认为读《易》应当首先观察图象，因此《周易洗心》卷首备列诸图，除朱熹、邵雍以外，本朝李光地、胡煦所传诸图也皆采纳，又有根据己见而绘制成图。因为《周易》卦爻驳杂至繁，以及常变莫测，必须洗心才能理解其中奥义，因此以“洗心”来命名其书。他又认为《论语》所说的五十以学《易》十分重要，文王、周公画卦出自伏羲河图洛书，五十正是图书之数，学《易》不以五十则失其根本。他治《易》虽多阐释经义，但其文字句读仍以马融、郑玄、王弼、王肃汉魏诸家为本，也就是说从务实角度阐发易理。四库馆臣对其《易》著评道：“未免新奇，至其阐释经义，多发前人所未发。而字义句读多从马、郑、王弼、王肃诸家之本，其所不从者亦必著某本作某字。盖其说主于观象以玩词，要不为空虚剽窃之学也。”^②《清史列传》也称其治《易》，“观象玩辞，时阐精理”^③，对他从观象玩辞出发阐释经义给予正面肯定。

一 圣人之作《易》原以洗心

任启运以“洗心”来命名其书，此一语道破他治《易》的宗旨，同时也反映了圣人作《易》的用心。他不仅把《易》视为洗心之书，而且认为德业也由此开出，如云：

盖圣人之作《易》原以洗心。^④

然事业者，德行之英华；德行，事业之根本。圣人洗心藏密而与

① 《清史列传》卷六十八，《儒林传下一·任启运》。

② 《周易洗心提要》，《周易洗心》卷首，《四库全书》本。

③ 《清史列传》卷六十八，《儒林传下一·任启运》。

④ 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第十二章。

民同患，大业自盛德出也。^①

“洗心藏密”源于《系辞上传》第十章，原文是“圣人以此洗心，退藏于密”，意思是说荡除万物之心，洗涤人之私心，发挥着潜移默化的功用。这揭示了《周易》的本质及其功用。他在书中反复申论这一主张，由此可以看出对这句话服膺之至。

在《周易洗心序》中，任启运认为《周易》虽无一卦言及“正心”二字，但无一卦之意蕴不指正心，言心或言洗心则是《周易》的主旨。他说：“心者天地万物之统会，举天地万物，有一物不若于道，即于吾心有未安，吾一息不与天地万物相通，即于吾心有未尽。故举天地万物而吾与之，各安其位，各得其所，乃吾心之所为正，而子于《系辞》一言以蔽之，曰圣人以此洗心，退藏于密，见六十四卦之皆所以正心。”^②依他所讲，此心非孤悬之心，而是与天地万物相通之心，通于天地万物，人便“各安其位，各得其所”，此为心之所为正，《系辞》所讲“以此洗心，退藏于密”，即言正心，六十四卦皆主正心，说明心之体大公至正，精深浩博而未有涯际。《周易》可被视为“圣人以此洗心，退藏于密”之作。

他认为《周易》既然是圣人洗心藏密之书，因此反对把它简单地当成为卜筮而作，《系辞》所谓的“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”，以及“圣人以此洗心，退藏于密”，说的是“以言以动乃君子下之用《易》，以洗心则圣人之用《易》也”^③。“以言、以动”指的是“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”一句，“洗心”指的是“以此洗心，退藏于密”。“以言、以动”为君子以下人之用《易》，局限于占卜所得到的象辞，追求外在的趋避；“洗心”为圣人用《易》，重在通过占卜以达到心灵上的洗涤；前者趋于功利，后者追求人格上的完善。用《易》的层面有所不同，他更看重后者。

在这里，他还突显了《易》的功能，认为孔子“惧人仅以文辞视之卜筮用之也，故于《大象》指其学之之实”^④。这个“实”是什么呢？他举例，如乾卦《大象》“君子以自强不息”，即《大学》明明德之功。坤卦

① 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第十二章。

② 任启运：《周易洗心》卷首，《周易洗心原序》。

③ 任启运：《周易洗心》卷首，《周易洗心原序》。

④ 任启运：《周易洗心》卷首，《周易洗心原序》。

《大象》“君子以厚德载物”，即《大学》亲民之事。大畜卦《大象》“多识前言往行”，则为《大学》“格物致知”。益卦《大象》“见善则迁，有过则改”，则是《大学》中的诚意。损卦《大象》“惩忿窒欲”，家人卦《大象》“言有物而行有恒”，则是《大学》所谓的修身而齐家。其他如建国、亲侯、制度、作乐、敕法、慎刑、治历，这都是《周易》的功能，小到童蒙育德，大到裁成天地之道，辅相天地之宜，皆为治平大法。由此可以看出他讲“洗心藏密”，是以内省的方式运用易理，以期达到正心诚意及修齐治平的目的，其通经致用之心昭然若揭。

任启运也讲河洛图式，认为其中的五十之数是理解洗心藏密的关键。《论语·述而》有孔子“五十以学《易》”一句，他强调此一语尤为重要。文王、周公卦画源于伏羲卦图，伏羲卦图又源于河图洛书，河图之数一三七九、二四六八周行于外，唯独五、十居于其中，其中五又在十之中，此为“藏于密”。河图为体，洛书为用，至洛书而十并不可见，亦为“藏于密”。八卦一三七九、二四六八之象，五十是未发之中，学《易》不从五十出发，则失其根本。周公教人用九、用六，此为刚柔之分，消息之端，说的是《易》之用。孔子言五十，此为刚柔之合，消息之原，说的是《易》之本。

他说：“由五达十，五始显诸仁，非藏胡显，去十存五，仍藏诸用，即用即藏，盖舍五十无以洗心藏密矣。”^① 自谓虽不敏，但学《易》有年，最初取周公爻辞，观其参伍变化，而知小象之所以特殊。接着又取文王卦辞，观其错综变易，又知大象之所以立。由爻象反于图书，知洗心藏密之旨，孔子五十可以学《易》，韦编三绝，心系于《易》如此，言《易》可以无大过，心愈密，辞愈危，圣人以如此之心追求易道。任启运受其启迪，认为治《易》不过是每日以警惕之心用之于终身而已。他讲河洛图式受图书学影响，尤其是受本朝李光地、胡煦的影响。《周易洗心》又列诸图，如河图、洛书、伏羲太极生两仪图、伏羲两仪生四象图、四象加前后成六合图、三阳三阴消息图、伏羲四象生八卦图、伏羲六十四卦消息图、伏羲太极两仪四象八卦方图、伏羲六十四卦消息方图等，共三十六幅图。突显河洛图式中的五十之数的地位，并把它与洗心藏密结合起来，以为这是《周易》的根本，则是他自己的发明。这种发明看起来有些牵强附会，但强调《易》“洗心退密”之旨是可取的。

^① 任启运：《周易洗心》卷首，《周易洗心原序》。

“圣人以此洗心，退藏于密”一句出自《系辞上传》第十章，在解释此章中，他充分推展了自己的这一观点，写道：“神武犹大勇，谓以天地之道自任，不杀谓无私，天理人所以生，私欲人所以杀，人不以天理自濯其心而汨于欲即杀也。言《易》冒天下之道是故方，其蓍也尚隐于无形，及其成卦即形于有象，而六爻之义皆显，《易》以告人矣。然其能如此者何哉？盖《易》非徒卜筮，圣人以此易理洗濯其心，无一毫之私欲，退而藏之静密之中。无思也，无为也，而其心至仁，凡民吉凶之患皆与同之，故其神也不待用蓍，而民情吉凶之未定者皆已知之，其知也不待成卦，而民情吉凶之已见者又悉藏之。”^①天理与人欲之辨要在洗心，所谓“以天理自濯其心”，去除人欲，才能“神武”、“不杀”。在这里他虽然也提及卜筮，但“非徒卜筮”，主要是以易理来洗濯其心，其目的是使心一尘不染，没有私欲，“退而藏之静密之中”，是保持自己纯洁之心，不受意念与所为的影响。此心也是仁心，以其聪明睿智，通晓过去将来，方可与民同忧患。他讲的“神”、“知”指超前能力，因此“不待用蓍”、“不待成卦”，也就是说不用卜筮、卦爻辞而自能预知一切，这是对以易理洗心获得的神奇力量的肯定。

接着他认为圣人之所以能洗心藏密，是因为其与天合德，因此知晓天道吉凶，而与民同忧患同感情，察于民之事。百姓则有所不能，其原因是：

民不能洗心藏密，则昧于天，而吉凶之故皆无以自见。必至舍其所吉，蹈其所凶，圣人以同患之心视之，能勿痛哉！思惟蓍龟神明，能绍天明，于是兴之以为民用开其前，使卜筮时俨然与神明质对，则其斋戒，亦所以神明其德也，则退藏于密。虽非民所能，而以此洗心，亦庶几与民同之矣。^②

圣人与天合德，即知晓天道则无所咎害。但一般百姓由于心有所染而不能与天相沟通，圣人便设蓍龟以神明天德，卜筮只是以蓍龟为对象的方式，达到神明则是其目的，卜筮之前还要洗心斋戒以示其心诚，通过洗心沟通天人，卜筮才能灵验。洗心表现圣人明天道之吉凶，与子民同忧患之心。《系辞》有“居则观象玩辞，动则观变玩占”之教，这表明百姓可以由象辞来判定

① 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第十章。

② 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第十章。

吉凶，判定吉凶离不开卜筮，而卜筮只是沟通天人关系的特定形式，对此他又说：“盖圣人明于天道而察于民之故，故天之所助者必顺，人之所助者必信，作卜筮以明吉凶，民从卜筮则于天所示顺之，圣所告信之，且能斋戒以神明其德，是不惟顺之信之，又以庶几乎。贤也自天佑之，岂不宜哉！”^①圣人明天道察民事，体现其与民同忧患之心。在这里得到天助、人助是至关重要的，得天助就要顺天，得人助也要取信于人，卜筮是用来明吉凶的，人使用卜筮是因为通过它可以知晓天的启示及圣人的告诫，同时还要斋戒以纯洁其心灵。如此才能像大有卦上九所说的那样“自天佑之，吉无不利”。

在其文集《清芬楼遗稿》中，任启运也申论了自己所提出的洗心之说。在他看来，天地是万物的主宰，天道变化万物由此而生，地道变化万功由此而成，圣人效法天地作《易》，《易》反映了自然界的动静消息，其变易的特征旨在明天地自然之道。他虽然肯定天的作用，但也不否定卜筮，说：“其有取于卜筮，则以人而验之天，从其顺天者，去其逆天者，去其逆天而善反之，则凶者亦吉矣。故六十四卦三百八十四爻皆吉也，其不合于天者虽其由甚吉而亦得凶焉，所谓反其德者反其应也。”^②后人则逆于天而只听于术数，得吉兆便喜，得凶兆便忧，不考察德性，也不知返身，一有不验就归咎于数，认为不灵验。果然是数真的不灵验吗？还是逆天所致。在卜筮与天的关系上，他只承认卜筮是用来验天的，而非凌驾于天之上，卜筮的吉凶以是否合乎天为判。基于此，他反对后世的象数学，以为其夸大了象数的作用。程子曾认为君子行其是而已，《左传·桓公十一年》有“卜以决疑，不疑何卜”之句，任氏以为《左传》和程子深得于《易》，行其是而无所疑，可以卜筮亦可以不卜筮，其所行顺乎天地则不待卜筮。

总之，任启运提出洗心之说，不仅把它当成作《易》之源，而且也视为《易》的根本，因为《易》为天人相协之书，只有通过洗心才能沟通天人，并达到明天道，察民事的目的。在这里卜筮起辅助作用，而洗心明理才是当务之急，也可以说洗心是他易学的立脚点。

二 盈天地间皆易

任启运对《易》采取广义的理解，他认同河图洛书对《易》产生的意

① 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第十章。

② 任启运：《清芬楼遗稿》卷二，《易数题辞》，《续修四库全书》本。

义，认为只有理解河图洛书才能知晓画前有易，如说：“读《易》须先从河图、洛书探玩。孔子曰：河出图，洛出书，圣人则之。图书者卦画所以出，读《易》不从图书探玩，全不见画前有易意思。”^①所谓画前有易，实质就是天地本身是易或者说包含易。他也强调圣人作《易》的意义，说：“蓍龟虽神物，而能用之惟圣人，盖圣人之神与天地一也。夫天地以四时为变化，日月为垂象，亦何人不见，而惟圣人能效之象之，然则卦象虽因乎河之出图、洛之出书，而非圣人亦莫能因之而作《易》也。”^②在这里，作为神物的河图洛书本身就存在于天地之间，“垂象”是说自然之象本身就存在，关键在于能“效之、象之”，圣人神明与天地合一，因此能效法天地作《易》。言外之意，易有二种存在形式，一是自然本身就是易，另一是作为书本的《易》，此《易》则是自然易的产物。他就此提出“盈天地间皆易”的思想，如说：

天地者阴阳形气之实体……图画未作以前，乃天地间皆易也。……盖在天若日月风雷，在地若水火山泽，其变化皆至神，是《易》未作而盈天地间皆易。^③

既然自然本身就是易，或者说易充满了自然界，《易》又是因自然而产生的，那么易理应当包含天地之道，由此人们可以认知自然之道。他在诠释《系辞》“《易》与天地准”时写道：“如此是诚与天地相似矣，故与天地之道弥纶而不违也。下又以其弥纶者极言之。凡人以一己之知知万物则难，而《易》该万物，是其知足以周之；以一己之道济天下则难，而《易》该万物，是知周而其道又足以济之，故与天地之道深合而无失也。且知既周，万物则可以正行，亦可以旁行，知周而道济，则正行固不倚而旁行亦不流。且人之所以多忧，每由于不知天命，《易》弥纶天道，则知天之命，于物者各有定分，循理则乐，又何所忧。”^④“准”相准，准拟天地，《易》既然与天地准拟，因此便能补合牵引天地之道而不与之相悖。《易》囊括天地万物，可以“知周”，即天地万物无所不知，并以道济养天下，无论是正行还是旁

① 任启运：《周易洗心》卷首，《读易法》。

② 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第十章。

③ 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第一章。

④ 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第四章。

行，都不偏不倚。《易》所具备的上述特点不仅可以认识天地万物，而且也能通晓神秘莫测的天命。他对《易》认知自然神通广大的功能给予了充分的肯定。

《易》包括天地万物，当然人事也应在其中，《易》不仅能认知自然，而且也能知晓人自身，他谈论人事，说：“人之所以寡爱，每由于不能居仁，《易》弥纶地理，则知身之所居即仁之所在，欲立立人，欲达达人，又何不爱。上节言《易》该天道之自然，此节言《易》该人事之当然，而人事之所以当然，要即天道之自然也。”^①《易》充满天道，同时也弥纶地理。土地的最大特点是载物敦厚，人依地而居，也应效法土地，对他人载物敦厚这就是仁，如《论语·雍也》所说“己欲立而立人，己欲达而达人”，人们能彼此相爱，因此人事也不外于《易》。

《易》包天人，在天人关系上，他主张人与天应相协调，如在解泰卦《大象》“财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”时有云：“天地交而万物生，其流行者皆道，其各正者皆宜。然天地以气运，其自然者天地，原出于无心，而气之既行，则或过或不及。其当然者即天地不能以自主，唯人为天地之心，而后尤立人之极，则裁成其过，辅相其不及，所以使民协于中，而性命无不各得其正，是又圣人之所为与天地交也。”^②天地自然为生物之本，其变化有自身的法则，而且无人参与，通过无意识来完成的，其中气的运行有过或不及，因此，要由有意识的人来“裁成”、“辅相”，发挥人自身所具有的主观能动性，利用自然来为人自身的生存服务。这里所说的“人为天地之心”、“立人之极”，旨在强调人虽源于自然但又有超拔于自然的特性。他进一步发挥道：“人生万物之中尤秀而最灵，则人一生而天地万物之理尽在人矣。”“人受生于天地而为天地之心，则天地之易简，固人所良知良能者也。”^③依此来推论，人的出现充分体现了造物主的智慧，天地自然只是有了人才真正有意义，大有人为自然立法的味道。总之，高扬了人的主体性。

“盈天地间皆易”，如何进一步深化理解易，这就要求助于文字《易》即易书，因为易书与自然之易是一致的。又因为《系辞》讲“《易》有太

① 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第四章。

② 任启运：《周易洗心》卷一，《泰》。

③ 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第一章。

极，是生两仪”，《易》与太极、阴阳等总是联系在一起，真正了解《易》，必然要了解太极、阴阳。下面任启运对《易》中的太极、动静、阴阳、道器等范畴进行分析。他在与清高宗问对时指出：

孔子言《易》有太极，太极有乎，何以象之？周敦颐言无极而太极，太极本无极，太极无乎，又何以象之？太极形而上者也，物形而下者也，以有形者象无形，得似已失其真。请举先儒所举似者而略陈之曰：如木之根，此由阴阳五行之分而推所自来之，本于一极也，似也其说不疑，未分以前明有一极之可指乎？曰如浮图之顶，此由阴阳五行之合而推其究竟之，终为一极也，似也如其说不疑，既合之后乃有一极可见乎？曰太极乘阴阳为动静，若蚁之在磨焉，以明太极之不杂于阴阳也，似也然不疑，有阴阳别有太极，且与阴阳并立为三乎？故臣谓有形之物之皆不足以举，似也无已，则月印万川之说乎。物物各得一太极，而浑然太极之体，原未尝动之妙可会也。万川皆月，究非真月，月之有形也，有形之终不足以肖无形也。物莫能尚之谓极，莫能先之之谓太，充之六合非有余，约之一心非不足，神无方也，易无体也，万化之枢机，品汇之根柢，可心得不可以言传也。将何以举似之，无以举似之者之，所谓无极而太极也，无以举似之者之，所谓太极本无极也，然则太极不可识乎？曰不可似而可见，惟皇所建者是也。周敦颐曰：圣人定之以仁义中正、主静、立人极焉，得其真不必问其似。^①

《系辞》虽然提出“太极”这一概念，但真正赋予其本体论意义的是周敦颐。他在《太极图说》中提出“无极而太极”，“太极本无极”的命题。任氏对此进行发挥，认为无极只是太极的形容词，说的是太极作为形而上的抽象，而此抽象又非空洞，总与形而下相关，但又不同于形而下之物。每物都有太极，但又不等于物，如“月印万川”，万川都可被月亮所照射，但不等于万川中（只有月亮影子）皆有真正的月亮。形而上与形而下不可分，但不等于形而下。以此来探讨太极与阴阳关系，它们并非对立而为三，而是统一的整体，但这种统一又是有差别的。“无以举似之者”，即“无极而太极”、“太极本无极”，说明太极为原初之义，具有本体意义，因此称其为

^① 任启运：《清芬楼遗稿》卷一，《太极似何物对》。

“万化之枢机，品汇之根柢”。作为本体概念，太极“不可似”，也就是说太极没有相似之物而与之相对照。作为本体不应是具体的东西，因为一个具体的东西总由另一个具体的东西产生，或者说具体的东西总是被派生的，这一被派生的过程是无穷无尽。只有能产生具体东西，而且不被产生的（不能归结为无），才能成为本体概念，而太极则具备了这一特点。在这里，他强调太极作形而上的抽象概念的意义，可以说深化了宋明理学所提出的作为本体概念太极的内涵。

接着，他在评论伏羲乾坤消息图时说：“子曰：乾阳物也，坤阴物也，阴阳合德而刚柔有体，盖阴阳原无形体可见，前圣人以黑白象阴阳，后圣人以奇偶象阴阳，总是于无形体中绘出一个形体，使人易晓。其实阴阳止浑然一气，动便是阳，静便是阴，浑然处便是太极。子曰：《易》有太极，是生两仪。不是太极先两仪后，不是太极合两仪分，故曰阴阳合德。”^① 太极与阴阳的关系，阴阳最初无形体，因其浑然一气而已，而气之浑然处便是太极。《系辞》所讲的“《易》有太极，是生两仪”，并非说先有太极，然后有阴阳两仪，也不是说太极合两仪分，而是说太极是气的浑然处，说明太极不过是阴阳二气存在的一种状态。也就是说他把太极与阴阳的关系当成一个整体，而非分别独立，在这个整体中太极与阴阳处在不同的阶段，表现为由浑然向有形的转变过程。

他又联系到道器的关系，指出：“太极以上无可言，其可言者阴阳而已。道由是而之焉，之谓自著，见之始以达于无穷也。对待者体之分，流行者用之合，一阴一阳无有方体，无有止息，是乃所谓道也。”^② 阴阳虽可言，但也非具体，而其“无有方体，无有止息”，这便是道。道也是形而上的概念。他认为，易无形，有乾坤二象则为有形，从形以上角度言之，“则一阴一阳之道，无形者形之所自生”，从形以下角度言之，“则四象八卦，且形不一，形而器成矣。苟但见形而下者不泥器而忘道乎。夫惟化于器而裁之于形，无所执乃可谓之变；推乎器而行之于形，无所囿乃可谓之通，斯有以尽其利也。”^③ 道与器的关系是从形而上与形而下角度立论的，形以上为道，形以下为器，在这里道为器之本，器为道之生，道为形而上，即无形，形为

① 任启运：《周易洗心》卷首，《读易法》。

② 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第五章。

③ 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第十二章。

无形所生，有形才有器。他告诫“不泥器而忘道”，是以道为本。另外，他注意到形器的变化，因此反对执器而主张变通。

朱熹认为阴阳迭运者为气，而其理则所谓道，意在为孔子《易传》论道器做补遗。任启运不同意朱熹的主张，认为孔子所言的阴阳是气也即是理，未尝把理与气视为二物，而且“言一阴一阳之谓道，后言形而上者谓之道，是明以阴阳为形而上矣。且有气而后有形，则气乃形而上，不可谓气即器也”^①。气是理，理气不分，理也是道，它们都属于形而上的概念，其中气与形而下关系最为密切，所谓“有气而后有形”，但又不能把气简单地归结为形，尤其是器，应该说气是打通道与器的中间环节。他讲的道非空洞抽象，从此道可开出事业来，如说：“学《易》而不明此形上之道于心，成此形上之道于身，岂易举而措之事业哉？”^②在道器关系上，他虽然强调了它们之间密不可分割的关系，但仍以道为主，侧重形而上，体现其治《易》的思辨性。

三 学《易》之要，易简二字尽之

任启运从天人合一视角讨论人性问题，他把善与性看成是不同的，善体现天的本性，天赋人善，或者说天生人，人本应分有善，体现天人合一。而善落实在性上时则受性的载体人肉体及后天的影响，由此人性就会出现偏全，如说：“从此自天之物，阴阳妙合，即知即仁，一理浑然，其继之者固无有不善。自物受之而质以成，则谓之性，而气有偏全者并理亦有偏全焉。其间有偏于静者，于天地之道随其所见，皆谓之仁；有偏于动者，于天地之道随其所见，皆谓之知。更有气稟至浊，如百姓者于道未尝不日用其中而不知所谓仁，不知所谓知，则天之降中，人之受中，虽同而君子之道固已少矣。”^③人性有偏全，这是一个层次。所偏者有偏于静者为仁，偏于动者为知。另一个层次是受习染可能会有不晓得仁知，导致不善。善是先天的，性是后天的。从理论上说，天赋人性是善的、完美无缺的，而在现实生活当中，人性是有局限的，尤其是容易受气稟的影响，在人性问题上，如何弥合先天与后天的区别，打通理论与现实生活的隔阂？《系辞》提出“继善成

① 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第五章。

② 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第十二章。

③ 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第五章。

性”，他给予发挥指出：

朱子又谓道具乎阴而行乎阳，继言其发也，盖谓化育之功，阳之事也；成言其具也，性谓物之所受，生而具是道，阴之事也。仁阳知阴各得，是道之一端，随其所见而目为全体，百姓日用而不知，又其下者也。然莫不有是道焉，愚谓圣人言性始此。既曰继之者善，成之者性，则性已不得纯谓之善，故《论语》但曰性相近也，孟子言性善是以其成者推而上之，荀子言性恶是由日用不知者更等而下之，但日用不知亦只是气质之昏，未可便谓之恶。若生同象猿，则性恶亦间有之，然万中之一未可以是概性，荀子之言尤蔽也。故论性，语其全以孔子为准，语其本以孟子为宗。^①

他以阴阳合一论继善与成性，把继善视为化育之功，成性视为物之所受，天地化育之功与物之所受相贯通融合，如此人才善。也就是说性与善既有联系又有区别。如果把性善合起来说，性善是本然而非必然，或者说性善是潜在的而非现实的。他列举论人性的三种观点：《论语·阳货》载孔子言“性相近也，习相远也”，说的不是性纯善。《孟子·告子上》言性善“以其成者推而上之”，指“心之所同然”，“非由外铄我也，我固有之也”。此善虽纯，只不过是善端，因此要如《孟子·公孙丑上》所说的“扩而充之”。荀子言性恶只强调气质之昏，而并非从性本然角度立论。人受习染，而这并不等于恶，有人性恶，但非人皆恶，不能以偏概全，因此荀子论性有蔽。论性“语其全以孔子为准”，是说孔子既看到了天赋人性相同的一面，又看到后天习染使人性差异的另一面，因此比较全面。孟子主张性本善则是从天赋人性角度立论的，从这个意义上说，人性是善的揭示了人性的内在本质。任启运服膺孔孟论性之说。

他主张要避免不善，认为就人事而言，“元仁也，仁也者人也。即此身而修者在有不善未尝不知，知之未尝复行。其克己者其由己者也，如是何远之有，若实有不善而后改之，其为复也远矣夫”^②。知不善就不会在行为中犯错误，避免不善在于反身修己而非他求，如果不善发生即在行为中有不善

① 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第五章。

② 任启运：《周易洗心》卷二，《复》。

的行为，再回归善似乎就晚了。他发挥《系辞》“几”概念，认为“善恶之论自周子发之，然此乃是诚之者之事，至诚无恶也。几只是善之见端，曰吉之先见”^①。诚即善，诚也为无妄，所谓“无妄之至则至诚也，至诚自无息”^②。这里所说的几为端倪或征兆之义，关键要知几，知几便能把握善之端，为“吉之先见”。知几就会避免不善，颜渊知几，“盖其有毫末之不善者，如明镜之纤尘，而有不善未尝不知，其见亦甚明。知之未尝复行，其断亦甚决也，不远即复则未达只一间而已”^③。知几就能察觉一细一毫不善，把不善的意识消灭在萌芽状态，如同《系辞》引孔子表彰颜渊虽有不善，但能知几，知不善而不在行为中再犯，这正与复卦初九爻辞“不远复，无祇悔”及《小象》“不远之复，以修身也”之旨相符。他通过旁征博引，证明避免的重要性。

现实中总是存在恶的，因此要扬善止恶，他释大有卦《大象》“君子以遏恶扬善，顺天休命”，认为君子对于人的善恶无所不知，对于恶应加以遏制，不使其进一步扩大；对于善应加以彰扬，使人们加以效法，“凡以顺天之美命无不善，故人之性无不善，其有恶者乃气习使然。”“遏之扬之正以顺其天命之自然而已。天以大生为德，以日之照临为用，圣人法天以仁为体，以知勇之遏扬为用”^④。扬善遏恶是顺应天休美之命，因为善为天赋人性，人性善本应如此，不善或恶则为后天气质习染所致，保持天赋人性之善，应上法天，又以仁知（智）勇结合，可谓体用并重。

凡此皆在于保存人的天性，《系辞》说“成性存存，道义之门”，只有善于保存，存而又存，才能永久而无息。何为道义？他认为，道为天理之自然，义为人心之裁制，知礼之本然，皆道其当然，这就是义，“天地定位，知阳礼阴之理，无日不行乎其中，自人受之则为性，但众人昏昧放逸，则失其性而无以与天地相参也。圣人以知存心，以礼存心，至于存存不息，则所性之理，居之安，资之深，德之崇者业亦广，道义之门，自我辟之，而利用出入皆由是生矣”^⑤。天赋人性，人受后天环境习染失去本性，这时就应该保持善性，主要方法是“以知存心，以礼存心”。心是把持性的，只有存心

① 任启运：《周易洗心》卷六，《系辞下传》第五章。

② 任启运：《周易洗心》卷二，《无妄》。

③ 任启运：《周易洗心》卷六，《系辞下传》第五章。

④ 任启运：《周易洗心》卷二，《大有》。

⑤ 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第七章。

才能存性，才能“崇德广业”，道义皆由此而开出。

任启运认为天赋人性本善体现了天人合一，而后天出现的不善是因人私欲在作祟，违背天人合一之理，因此复性在于存心。他在论及存心时，发挥了《易》中的易简之理，认为“易简”二字为学《易》之要，指出：

果其存心，如乾之易，则所知者性分之理，我易而人亦易知；如坤之简，则所为者性分之事，我简而人亦易从。易知则吾心有贯通之妙，于人情无捍格之艰而同心者自多；易从则吾身有践履之安，于人事无纷至之扰而协力者自众。圣人盛德大业配天地之无疆，人虽未至于此，而有亲则悦心之味可以久，有功则暨所及可以大。……学《易》之要，易简二字尽之，不易不简，便与天地不相似。孟子曰尧、舜之道，孝弟而矣。曾子曰夫子之道，忠恕而已矣。未有圣人而不简易者也。或曰然则博学详说，谨小慎微，皆非欤。愚曰此正圣人所为简易也。盖天下之险阻皆起于人心之多私，不尽去人欲之私，必不能简易，博学详说致其精，谨小慎微致其密，谨密之至斯易简矣。不然以学问为支离，礼法为桎梏，必如告子之不得于言，勿求于心，不得于心，勿求于气，始于鹵莽，终于倡狂，与天地之易简正相反也。^①

“易简”二字出自《系辞上传》第一章，原文为“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。”意思为以易略简省凝静之德通天下之理。他把易简与存心联系起来，说存心就应如乾坤之易简，具体来说对于性分之理，我易略无所造为，人以此为知，对于性分之事，我简省无须繁劳，人以此为从，以易简打通人我、知行，体现了心性、天人、理事的合一。孝弟、忠恕也是易简之道，尽去私欲，无所作为（指顺应自然），就能做到易简。他还论及博学详说与谨小慎微的关系，主张要谨小慎微，在修养上下工夫，学问才有所宗旨，这就是易简。易简就是天地法无为之化，行人间无为之教，也即以内省的方法存心、修身养性，而学问与礼法都是外在的他律，易简则强调了人的自律。易简为学《易》之要，由此来看《易》为修身之书。

^① 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第一章。

根据以上所分析，易简旨在说明儒家诸德明了易行，诸德主要包括仁义礼智，这四德源于天德之自然，也就是说从乾卦元亨利贞中导出。他认为，仁指善存于心，礼指嘉美之会见于身，义为及于物、利物，智则指干事之贞，所谓“敬诚明果，俱善而元，则善之长；聪明恭从，皆嘉而亨，则嘉之会；义方似难，于和而利，则义之和；事繁似难，于一而贞，则事之干”。又“至所存所发无不于仁，则欲立立人，欲达达人，无不在怙冒中矣。动容周旋无不中礼，则事上接下，随其所及，各有以极，情文之备。其于物也，爱之周，处之当，其各得其分而不相逾者，乃义之所以和；其于事也，知之真，守之固，则立于至正”^①。人要体天德，要尽人事之当然，行仁义礼智四德，才能“欲立立人，欲达达人”，“动容周旋无不中礼”，“义之所以和”，“立于至正”。这是从天德引出人的四德，以此说明人伦道德的神圣不可侵犯性、权威性及合法性。

任启运具体分析诸德。对于仁义，他肯定天地不仅生人，而且还以百物养人，这是仁。养人则离不开财，而用财则应有道，所谓“明正其辞，使人知所当取”，以此从事佃、渔、耕、爨等活动，所趋必吉。“明禁其非，使人不可相争以害人”，由此可以避凶，这便是义。仁义的关系则是“仁外无义，义外无仁，义即仁之宜”^②。相对地说仁偏于内心，而义则偏于外在的行为，两者密不可分。应该说取之有道便是义，此义符合仁。那么道与义有什么区别？道为天理之公，义是人心的裁制，“惟断以义，故能合于道”^③。天理与人心一致，道与义体用不二，道是虚的，义则是实的。他还论述道与德、义与理的关系，说：“性命之理，人所共由则谓之道，人所同得则谓之德，惟圣人则和顺而无所勉强也。义者事物之宜，理谓见之明而处之当也。穷理穷极，此理于义者，尽性尽其理之所当为，至命并识其理之所以然也。”^④道德为人所共同遵循的规范或法则，义理则为事物之宜及其所追求的，通过尽性才能完成，它们不是人身具备的，就是人应该达到的。道德偏于主体，义理则偏于客体，以道德行事则符合义理。对于礼，他主张质朴，贲卦上九曰“白贲，无咎”，意思为反对刻意的文饰。知周代非尚文，而世人皆以周公为制礼之宗，这是为什么？任启运认为，周公不尚文，但并

① 任启运：《周易洗心》卷七，《文言传》第一章。

② 任启运：《周易洗心》卷六，《系辞下传》第一章。

③ 任启运：《周易洗心》卷一，《小畜》。

④ 任启运：《周易洗心》卷七，《说卦传》第一章。

不因此完全反对礼，适当的礼是必要的，这与《论语·八佾》所讲的“礼与其奢也宁俭”，有异曲同工之妙。^①

他在诠释《文言传》中也强调了道德修养的重要价值。

第一，澹泊名利。他说：“不易者不贬道以徇世，不成者无专执以取名，遁世无用我者不见是，并无知我者而皆无闷，乐亦在其中也。时苟可行即见于世，时之未可姑卷怀之，确乎不可拔。大行不加即穷居亦不损也。”^②《文言》释乾初九“潜龙勿用”，以示龙德。借此喻人，不为世俗所易其心志，不为虚名所累，逃遁避世，人不知心无所闷，甘于澹泊寂寞，心志守道，确然坚实而不拔。他评论大过《大象》认为，独立者“几无一人之与，而不以孤特为惧”，遁世者“几无一人之知，而不以莫知为闷”^③。大过卦巽下兑上，为泽灭木，木自植其根，而且不求出于泽，喻指人不怕孤独与不为人所知，凡此歌颂了人格之美。

第二，闲邪存诚。他认为，因为邪自外入，因此称之为闲，有防范之意，而诚本自有，因此称之为存，保存之意，圣人“至诚非有邪也，而常言亦信，常行亦谨，如惧邪之乘间而入者，然邪之闲正诚之存也”^④。从道理讲做到诚就不会出现邪，如果惧怕邪乘虚而入，防范是必要的，闲邪与诚存是统一体的两个方面，而且它们不离日用伦常，是在具体的道德实践活动中完成的。

第三，进德修业。他认为要进其德，必修其业，既已修业，德便日进，同时又必须居业，使其不失。进德偏于心，居业则强调日常实践，道德修养不是无兑现的空头支票，而实实在在的活动，在这里把道德与功业联系在一起。

他认为修养还需知晓动静之理，既要知晓静中有物，不沦于虚，也要动见天则，不逐于物。如此才能时止便止，时行便行，行止以时。道与时相宜，动静不失其时，此为笃实之至。艮卦讲止，有静之意，但非绝对的静，动也在其中，他写道，天下之理“即位而存，位以时异，则道以时迁，而思者心之动也，心不能思则槁，而思出其位则又驰。盖思稍越于位之外，即道有歉于位之中，必思不出其位，乃能动静不失其时也。圣人上律下袭一定

① 参见任启运《周易洗心》卷二，《贲》。

② 任启运：《周易洗心》卷七，《文言传》第二章。

③ 任启运：《周易洗心》卷二，《大过》。

④ 任启运：《周易洗心》卷七，《文言传》第二章。

之理，即因自然之运而生，故思即无思也，即无思以为思，而动静真一原矣”^①。艮卦其主旨在于动静有时，以时为准。“思不出其位”出自《大象》，这与动静不失其时是一个意思，告诫不要妄动、驰心外游，要名实相依，以时为准就是符合道。他还把动与中和联系在一起，天心未见即中，天命自流即和，中和即顺动，天地不过一顺动而已。人效法天地，“豫在未动之前，养其未发之中也；豫在当动之际，发而自中其节也”^②。豫卦取逸豫之义，其要领在和顺而动。未动时养未发之中，当动已发则中节即中和。在这里，中和则是修养的最高境界。

出处进退之道涉及人格，是修养的大节，他也有所论述，认为君子应知一本万殊之理，其所处环境及后来的境遇各有所不同，但他们所追求的道是相同的，修养身心应是一致的。君子之行，各求其理正、各得其心安而已。并举禹、稷、颜子道同而出处异，箕子、比干仁同而生死异之例加以说明。^③君子之道足以济天下，“上不能行，安所用乎？然道之将行，道之将废，其皆命也。君子还其事于天，非仁无为，非礼无行，自吾志也，君遂其志于己”^④。君子不能操纵客观的命运，应有的态度是反身主观，尽自己所能，修德以待。另外也可以将自己学行传之于弟子，以待后人所用。

四 欲免于忧患莫如修德

任启运把修德运用于政治，借释《周易》展开了自己的政治主张。

《系辞下传》讲《易》作于忧患，他对此有深刻体会，说：“民行贰则忧患生矣，圣人有与民同忧患之心”，这才是作《周易》的真正原因。^⑤如果仅以文王居羑里演《周易》，恐怕是有局限性的。他又说：“应前衰世之志，及其有忧患之意，所谓圣人之情见乎辞也。众人之忧患以己，圣人之忧患以民，一夫不获时予之辜，一民溺由己溺，一民饥由己饥。”^⑥《易》作为忧患之书以辞表达出来，它反映了圣人以天下子民忧患为自己忧患的用心。孔子作《春秋》乱臣贼子惧，以及孟子距杨墨，也同样反映了圣贤与民同

① 任启运：《周易洗心》卷四，《艮》。

② 任启运：《周易洗心》卷二，《豫》。

③ 参见任启运《周易洗心》卷三，《睽》。

④ 任启运：《周易洗心》卷三，《困》。

⑤ 参见任启运《周易洗心》卷六，《系辞下传》第七章。

⑥ 任启运：《周易洗心》卷六，《系辞下传》第十一章。

忧患之心。

那么如何预防忧患呢？他认为要知晓物极必反之理，乾卦上九“亢龙有悔”，其“亢”字指达到极点，而其亢，“有自我为之者”（桀、纣之肆虐于民上，终不知悔），“有非我为之者”（尧九年之水，汤七年之旱，忧勤补救，固有道），“有时已极而不可居”（尧、舜之禅让），“有时已极而我可除其害”（汤、武之征诛），“有时虽极而我未可为”（文王、箕子之蒙难），“有时已极而我不能力挽”（比干之一瞑不视，孔明之鞠躬尽瘁），“有不在其位而时极”（孔子之惧而作《春秋》），以上这几种对物极必反不同的态度也决定其命运的不同。他以实例说明人处物极必反之时，应该审时度势，即“要视吾分，度吾德，量吾力”^①，如此在进退存亡面前不失其正，才能够与时偕行，永保不败。

他强调要居安思危，天下之事的得失存亡总系于一心之敬肆，“心以为危，则危者可使之平；心以为易，则易者可使之倾，此其道无所不该，大而国家天下，细而饮食起居，百物皆有不能废者。”^② 文王作《易》旨在使人始终恐惧，而其要归于无所咎害。倘若自始至终戒慎知惧，戒骄戒躁，居安思危，则可持盈保泰，否则虽想要无危，岂可得。《论语·述而》说“五十以学《易》可无大过矣”。《论语·子罕》说“文王既没，文不在兹乎”？圣圣相传，不过是知惧而已。

知晓物极必反之理，居安思危多少考虑的是忧患的外在因素，或者说侧重从政治层面来考虑问题，他所提出的“欲免于忧患莫如修德”的观点，则更侧重于从内在的身心修养来建立道德，以德治避免忧患，于此写道：

欲免于忧患莫如修德，圣人教以修德之方正，使人不入于忧患，即遇有适应而所以处之，固有道焉，不徒为无益之忧患也。九卦于德尤切，故列陈之，非礼无以立，故必履于礼始有其基。而满则易盈，故惟谦乃能持之，使不倾，二者持身入世之大端也。下又以修之目及其序详言之。人性本善，贪于利欲则丧之，复则一阳来反，天心见焉，因此而充长之，则希圣希天，亦可望也。而不常久，则一暴十寒，理不胜欲，即日至月至，其频复者能无厉乎，故次以恒。欲修德必去其贼，此德务

① 任启运：《周易洗心》卷一，《乾》。

② 任启运：《周易洗心》卷六，《系辞下传》第十一章。

其滋，此德者，故次以损益。至于处困而不变，乃可谓见之明、守之确，又进而易乎世，若邑改井不改，又进而因时制宜，若风与时行，则不惟可与立，且可与权。盖复恒损益皆以持身，而困井与巽以入世，是德之成也。^①

修德的具体内容是九卦，即履、谦、复、恒、损、益、困、井、巽，主要讲持身与入世两方面内容，其中履卦指履礼即实践礼，礼是维系人伦乃至于社会的道德规范，是确立人们生活的基本道德准则，人之所以立在于礼，因此称之为立基，谦卦意为满招损，谦受益，持平而不倾，这二卦为“持身入世之大端”。以下复卦为复善见天心，恒卦为修德持之以恒，损益二卦讲修德要有所损益，此四卦为持身之展开。困卦为处困不变，井卦讲其他可改变而道不变，巽卦则可通权达变，此三卦主入世之展开。修成此九卦之德，既能持身又能入世，方能免于忧患。天下之道得其正则吉，杂于邪必凶，民众有贰心便入于邪，忧患由此而生。陷入忧患然后再以求趋避，是很困难的。因此，他强调自修的必要性，认为只有通过自修，才能免除忧患。^②

关于《系辞下传》所陈的九卦，他认为，孔子取《周易》上经三卦，即履、谦、复，此为参天，取下经六卦，即恒、损、益、困、井、巽，此为天的倍数即两地。天地合而人事由此而出，其中修德致治，悠久化成之道俱在于此。他在《文集》有更进一步的分析，写道：

一人之心天也，耳目手足皆地也；天下之大君天也，万国臣民皆地也。天位乎上而泽下行以及地，故乾一而兑二次之，地位乎下而上耸以达于天，故坤八而艮七先之。礼之《记》曰：天降时雨，山川出云，言天施泽以及地，地藉山出云以接天也。夫天地之道严于上下之分，而交于上下之情。天曰履，分至严也，而泽自天降，情已通焉，故履以和行。地山之谦，德至厚也，而山出云以上于天，而终不敢及天，分弥肃焉，故曰谦以制礼。天以一阳交地而地受之，天地之心始见，故复以自知乃天地之始交也，此所取于上经三卦之说也。若夫下经六卦之说又可略陈矣。盖天地之气之交莫捷于雷，莫偏于风，地雷之发，天之根也，

① 任启运：《周易洗心》卷六，《系辞下传》第七章。

② 参见任启运《周易洗心》卷六，《系辞下传》第七章。

雷之配必以风，雷自地奋，风以天行，故震四巽五，居乾坤之中，天下之物有其动之，必有其入之，动之于最先，而入之必于其久远，此雷上风下之所以为恒，风上雷下之所以为益。古之语曰井水知天，风井之深也，风且入之，何所不入，此恒之一德，益之兴利，井之辨义皆取诸巽者也。非是巽也，乾之阳何以益下，井之养何以上行哉。故就益综之为损，去所当损而害远，即务所当益而利兴，井综之为困，知所由困而思通，即知所当止而义辨其权衡之当，惟巽为德之制，故能称物而施，此九德之序所为终于巽以行权也。盖巽之象风，风动于不知知，而善化于不及觉，唐虞之世，四方风动，风者巽而风之动，即以配震得之，随风之巽与雷风之恒，相为终始，圣人久于其道而天下化成，用是道也。^①

此段论述先举卦象，根据释卦的体例，诸卦之间存在着某种联系，然后再阐明卦义。如上经履卦兑下乾上，兑为泽，乾为天，其象为“上天下泽”，君子效法于此，应当辩明上下，以定民志。谦卦艮下坤上，艮为山，坤为地，其象为“地中有山”，君子效法于此，应当“裒多益寡，称物平施。”复卦震下坤上，初九一阳来复，喻指天心回归，人性复善。如下经恒卦巽下震上，巽为风，震为雷，其象为“雷风”，君子效法于此，振奋不已。损卦兑下艮上，兑为泽，艮为山，其象为“山下有泽”，益卦与恒卦卦象相反，其象为“风雷”，益卦的综卦为损卦，与损卦意思相反。困卦坎下兑上，困于险境，井卦巽下坎上，综卦为困卦，脱离困境，巽卦巽下巽上，则象征着风动。抛开烦琐的卦象，由卦象引出卦义，这九卦皆在明人事。上经三卦履、谦、复，履卦之意在辩明上下之等，以此定民志，达到上下和谐。谦卦谦以制礼，礼以谦为德。复卦之复，尤其是初复始见天地之心，回归本善。下经六卦恒、损、益、困、井、巽，其中恒说明久远，损益二卦是损害兴利，困卦在于思通，井卦在于养民，巽卦则在于移风易俗。在他看来，以此修德则心广体胖，以此经世则万物协和，悠久化成，治理天理的道理不外此。道德的力量如此之大，援道德入政治，使政治伦理化或伦理政治化，反映传统儒家德治思想的特色。

围绕着九卦的内容，任启运还分别阐述了治国安邦的主张。

在处理人际关系中，应以诚相待，咸卦艮下兑上，意为感，如同天地相

^① 任启运：《清芬楼遗稿》卷一，《九卦说》。

感无心即所谓天地絪縕一样，人与人之间也应相感，而且出于无心，这里讲的无心指无私念之心，以真心相感，他说：“圣人之感亦有心而无心也，若夫众人则心不能无私，一有所私，则天地万物之情皆不可见。必观圣人之所感，而后天地万物之相与于无相与者，其大公之情乃可见也。”^①以真心相感反映了天地之情，也体现天赋人之本性，因此卦辞说“亨，利贞”，由此可以识“元”了。以真心相感就不会出现误会，可以避免争讼。在他看来，争讼的主动权在君而不在民，君子应“作事必谋其始。立爱惟亲，立敬惟长，言思可道，行思可法，则以身教者从矣”^②，以道德的力量避免争讼。

也要畜养人才。大畜卦乾下艮上，乾的特点是健而上进，艮的特点是在上而止，止而畜之，喻指能养贤，甚至畜君，他写道：“收天下之才，济天下之事，置天下于平康为己任。今蓄极而大通，若负天德之君以跻天位，不惟尽艮道之利贞，而直乾道之元亨所从出也。其为畜也不诚大哉！”^③“蓄极而大通”指上九，又引《孟子·万章下》“伊尹，圣之任者也”一句，说明伊尹对于太甲的规诫，可谓上九爻辞所说的“何天之衢”，意思是说太甲居君位，伊尹代天而畜养，无所不通^④。如同天施地生皆以养万物而不邀功一样，圣人“要必先养贤而后有以及民，贤之养即君之养”^⑤。养贤养民事关重大，应给予充分的重视。

养民要节，他从天地之节推演到人事之节。节卦兑下坎上，依《说卦传》兑为正秋，坎为正冬，此乃天地之节而四时所以成之时。又兑为阴终，而坎为乾交于坤，生生之根已扎于此。在元亨利贞四德中，冬与贞相配，贞即正，说明适应的节，而非苦节（过度的节），由此出发，他告诫统治者要“法天地之节以制度，服用者有式，补助时行，既不以不节而伤财，亦不以过节而害民，时乎可用而用之于节之中，即其通之用也”^⑥。节以不伤财，不害民为准，反对过与不及，体现了中道原则。另外，节也离不开制度，具

① 任启运：《周易洗心》卷三，《咸》。

② 任启运：《周易洗心》卷一，《讼》。

③ 任启运：《周易洗心》卷二，《大畜》。

④ 据《史记·殷本纪》载：“帝太甲既立三年，不明，暴虐，不遵汤法，乱德，于是伊尹放之于桐宫。三年，伊尹摄行政当国，以朝诸侯。帝太甲居桐宫三年，悔过自责，反善，于是伊尹乃迎帝太甲而授之政。帝太甲修德，诸侯咸归殷，百姓以宁。”《史记》卷三，《殷本纪第三》，1982年中华书局标点本。

⑤ 任启运：《周易洗心》卷二，《颐》。

⑥ 任启运：《周易洗心》卷四，《节》。

体而言君子以制度来节，而“度必有数，大而九赋九式，细而衣服有章，边豆有列，为多为寡，各有等次，所以定民志也。至于存之心而为德，见之身而为行，则又数度所自出，其间亲亲之杀，尊贤之等，一一议之，而后制为度之数，品节皆天理也，岂有阻抑而不可行者哉”^①！节包括两方面内容，其一是以礼仪上的节，使亲疏有别，上下有序，尊卑有等。其二是物质上的节，如“九赋九式”。“九赋”为古代赋说，有邦中、四郊、邦甸、家削、邦县、邦都、关市、山泽、弊餘九种，“九式”为周代关于祭祀、宾客、丧荒、羞服、工事、币帛、刍秣、匪颁、好用九方面的财政支出法式。^②节是符合天理的行为。他同时强调具体的规章制度不是一成不变的，而是随着时代的不同发展变化的。

要使百姓互相劝勉，他说：“天地生百物以养民，民亦能自取给也。而君子于能劳者劳之，其不能劳者劝其所当为，相其所不能为，而民乃无不得其养也。”^③此为说明井卦《大象》，井卦巽下坎上，劳民效法坎之劳，劝相效法巽之维系，养民主要是使民自养，并通过相互团结互助来完成。

他借释《易》重申了古代儒家所提出的民本思想，说：“其所为磐桓者，民为邦本，本固邦宁。初以乾道之贵来下于坤，民皆爱之，则为国家植万年不拔之基矣，此真国家之柱石也。”^④屯卦初九《小象》为“磐桓”，为草创之初的艰难，下卦一阳居下，即乾道下于坤，喻指君下于民，与民共患难，以民为本，必然得到拥护，国家才能由此而得到巩固。他认为当国家出现危难时，团结民心尤为重要，在说明否卦九五“休否大人吉，其亡其亡，系于苞桑”时写道：“否甚之时，民所恃者赖有大人，大人与民休息，国本安矣。而犹惕然战惧，而曰我其亡乎？我其亡乎？而国若系于附地，丛生之苞桑。盖民为邦本，民之休，国之系也。《诗》曰：芄彼桑柔，其下侯甸，休之也。曰：彻彼桑土，绸繆牖户，系之也。君子拨乱为治，不忧小人之不去，而忧小民之不安，故于小人始终包之，于民但务息之，而否已转而

① 任启运：《周易洗心》卷四，《节》。

② 参见《周礼·天官·大宰》：“以九赋斂财贿。一曰邦中之赋，二曰四郊之赋，三曰邦甸之赋，四曰家削之赋，五曰邦县之赋，六曰邦都之赋，七曰关市之赋，八曰山泽之赋，九曰弊餘之赋。”又“以九式均节财用。一曰祭祀之式，二曰宾客之式，三曰丧荒之式，四曰羞服之式，五曰工事之式，六曰币帛之式，七曰刍秣之式，八曰匪颁之式，九曰好用之式。”《十三经注疏》，中华书局，1980。

③ 任启运：《周易洗心》卷三，《井》。

④ 任启运：《周易洗心》卷一，《屯》。

泰矣”^①。否指社会出现不安定甚至动乱，此时要“与民休息”，不要劳民伤财，因为民为国家的根本，子民休养生息，事关国家存亡。《诗经·大雅·桑柔》“莞（《诗经》作菀——引者）彼桑柔，其下侯甸”，此喻指民当被王之恩惠。《诗经·豳风·鸛鸣》“彻彼桑土，绸繆牖户”，此喻指臣民有固定土地，休养生息。凡此都是为民着想，如此国家才有“苞桑”之稳固。

任启运治《易》以朱熹易学为本，继承本朝李光地、胡煦等人的治《易》方法，讲河图洛书，重视从象数开出义理。把《周易》当成洗心之书，标出洗心为《易》之宗旨。其论《易》涉及自然、人性修养、社会政治诸方面。于自然，提出“盈天地间皆易”的思想，于人性修养则发挥易简之理，以为“学《易》之要，易简二字尽之”。在社会政治上，援道德入政治，以天下兴亡为己任，有一种忧患意识，提出了“欲免于忧患莫如修德”的主张，体现了中国传统政治重德治的特点。

第四节 王又朴的易学

王又朴生于康熙二十年（1681），卒于乾隆二十五年（1760）字从先，号介山，天津人。雍正元年（1723）进士。改翰林院庶吉士，未散馆，授吏部主事。任河南分司，以督修盐池、渠堰，因失意于上官，被弹劾而离去。后来又前往陕西任职。不久，因总督尹继善上奏推荐，调任江南，署泰州、池州、徽州知府。他精于水利，能返渚为田，有政绩，为江南宿儒所称道。未几，致仕而归。他善治古文，受方苞影响，力追秦汉，著有《诗礼堂古文》五卷、《诗礼堂杂咏》七卷、《介山时文》三卷、《乡会试朱卷》一卷等。

王又朴治经，精于易学，主要著作为《易翼述信》，终成于乾隆十五年（1750）。同年七月，当此书完成之际，年届七旬的他为《序》自述其治《易》历程，说：

余初读《周易本义》，于卦变图说后云有天地自然之易，有伏羲之《易》，有文王、周公之《易》，有孔子之《易》。又云不可便以孔子之说为文王之学。时方幼稚，即疑之。以为千圣一心，奈何《易》有歧旨乎？及读乾卦之彖元亨利贞，夫子以为四德者，而朱子则谓为乾道大

^① 任启运：《周易洗心》卷一，《否》。

通而至正，既训元为大，而又谓利贞为戒占者，利在正固，以为文王之本意，则疑又更甚。夫孔子，周人也，去文王数百岁而近，何以其说非文王之说，而朱子远隔二千余年，未尝别得羲、文指受，何以反能知其为文王之本意而特揭而著之也。第所学未充，不能确有定解，遂废而不敢再读。至乾隆丁巳岁，余年已五十七岁，始又取而寻味之。觉卦爻各词非《彖》《象》传实有不能明者，是孔子之说即文王、周公之说，并非孔子自为一《易》矣。若说《易》而不归诸孔子，则人各异见，论各异词，何所折衷而得其是。况孔子赞《易》而世目之为《十翼》者，乃谓为非三圣人之本意？夫既非其本意矣而又谓为翼，则所翼者何等也？今余年且七十，稿凡四易，虽未必其果当，而惟笃信孔子之言，实所以发明三圣人之意，而务求其相合者，然究亦未尝不合也。于是名之曰《易翼述信》。云或曰易，变易也，不可为典要，仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，子何其拘也。然变易之中实有其不易者存，余亦先求其所以不易者，而后自得其变易者，不亦可乎。^①

由这段自述可知，王又朴是从读朱熹《周易本义》始入《周易》门径的。当时他虽然年幼，但已经对朱子有关区别四圣之《易》的观点产生怀疑，随着年龄的增长，怀疑愈大。其中不外两条：其一，诸圣治《易》宗旨一致，朱子却把四圣之《易》分别看待，尤其是乾卦辞“元亨利贞”，孔子以为四德，而朱子却“训元为大”，“利贞为戒占”，并认为是文王本意。在王又朴看来，这显然把孔子与文王割裂。其二，就时代而言，相对于朱熹来说，孔子生活的时代与文王较近，而朱子与文王却相隔二千余年，不可能比孔子更体认文王本意，也就是说王又朴更相信孔子而非朱子之说。乾隆丁巳即二年（1737），他五十七岁重读《周易》，深刻体会到文王的卦辞、周公的爻辞非孔子的《彖》、《象》两传而不能明，并断言孔子的《十翼》即《易传》，就是解说伏羲、文王、周公之《易》的。从乾隆二年至十五年这十三年间，所作《易翼述信》凡四次易稿，终于在乾隆十五年他七十岁那年完成，可见用心执着，用力颇深，为盖棺之作。署名《易翼述信》旨在强调孔子之《易》即三圣之《易》，一以贯之而非彼此割裂。

^① 王又朴：《易翼述信》卷首，《易翼述信原序》，《四库全书》，1987年上海古籍出版社影印本。

一 读夫子之所以赞《易》，亦可知《易》

研读《周易》首先涉及版本，易学史上有关《周易》的版本主要有两种，其一是经与传分离，史称古本。其二是传以附经，这是费直、王弼开启的版本。朱熹作《周易本义》采用古本，即恢复经与传分离次第，李光地编纂《周易折中》遵循朱子。王又朴治《易》虽多采李说，但在版本上却反其道而行之，仍以王弼的传以附经本为圭臬。他在说明其原因时写道：

朱子之复古经传也，恐四圣之书之混而为一也。今之仍旧本也，虑四圣之意之离而为二也。盖后世注经也，文义训诂而已，而又未必其故，善读经者，且涵咏乎经文，使之浹洽，然后参以注解未失也。若四圣之书先后如一人之所为，互发相备，必合之而后识化工之神，则未可以离异观也。^①

采纳传以附经的版本实质上还是强调伏羲、文王、周公和孔子作《易》一以贯之的宗旨，反对朱子有关诸圣之《易》别分看的主张。由此看来，治《易》的宗旨或许决定了用《易》的版本。同时也不赞同仅以考据训诂来注《易》，而是要贯通经文，善于发挥诸圣解《易》大义。

元明以来，宋易尤其是程朱易学占统治地位，当时士子无不研读《伊川易传》和《周易本义》，王又朴对此提出看法，说：“夫自有《易》以来，诸家之说横见侧出，至宋邵子始得象数之真传，而程子之《传》专用义理，粹然一出于正，朱子合而一之，不惟补二先生之所未及，而其有功於四圣，抑岂浅鲜哉。然朱子之说异于程子者亦复不少，不惟象占一端而已，即以义理举其大者。”又“夫朱子师法程子，而《易传》尤其尊信……而其所言如此，世不谓之背程也。盖道理亦求其真是耳。然则余之所说间有异于朱而寔遵夫子之传以为说，又岂可谓为背朱耶”^②。肯定宋易的成就，也即邵雍得“象数之真传”，程颐义理“粹然一出于正”，朱子则合为一炉，有功於四圣。但也看到程颐与朱熹之间的差异，不能因为朱熹在象数与义理上都有和程颐不同之处，而认为背离程颐，同理王又朴自认为与朱熹解《易》

① 王又朴：《易翼述信》卷一，《经传次序仍王本》。

② 王又朴：《易翼述信》卷一，《先后天图》。

不同，也不能说背离朱子。

在具体解《易》上，他于“程朱《传》、《义》与诸儒说皆于卦爻辞下，自以己意诠释一过，而于《彖》《象》之传又为之训释，其同也是为复异也，是不以夫子之说为即文周之说也。故卦辞必合《彖》而一以《彖》解之，爻辞必合《象》而一以《象》解之。”^①虽然多引程颐《伊川易传》和朱熹《周易本义》，但仍以己意加以诠释，并以《彖传》来解卦辞，以《象传》来解爻辞，这还是体现诸圣之《易》一致的用心。总的来说，王又朴对宋代易学既有肯定，也有批评，可谓象数与义理兼顾，返《易传》之本，张扬孔子之《易》。

与此相关，王又朴对宋易中的河图洛书、先天后天之说也提出了自己的看法。

关于河图洛书，易学史上的争论由来已久，涉及作《易》来源等问题，他治《易》重视发挥《易传》，写道：“河图洛书疑信纷纷，然天下一切，惟信之于理耳。苟丧之理而是，则其真其伪皆不足辨也。《系辞大传》明有河出图，洛出书，圣人则之之言矣。朱子以为顺数逆推皆有明法，不可得而破除其信哉。第圣人作《易》，仰观俯察，远取近取事亦多矣，图书特其一耳。故不列图而叙其说于末，以其发明《说卦传》之蕴，抑亦存朱子之意也。”^②河图洛书出自《系辞上传》“河出图，洛出书，圣人则之”，“则之”是指作《易》时参照而已，王又朴肯定这一点。但他又援引《系辞上传》“仰观俯察，远取近取”一句，以为圣人作《易》所参照者多矣，河图洛书只是作《易》所取之一，不应加以夸大。对朱熹有关河图洛书作《易》之说并未一概加以否定，而是不列图存其说，史称其做法“特为有识”^③。

他又从《易传》出发对先天后天之说发表评论，认为“学者多言此出陈希夷，为异学所撰造。然《大传》已有天地定位及帝出乎震两条，而卦爻亦多取其义者，但非全卦切要之旨，故亦不列图而叙其说。如图书不泥诸儒之说而恪遵夫子之《彖》、《象》传”^④。《说卦》已有“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错”和“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮”两段话，这是

① 王又朴：《易翼述信》卷一，《经传合读》。

② 王又朴：《易翼述信》卷一，《河图洛书》。

③ 《清史列传》卷六十八，《儒林传下一》。

④ 王又朴：《易翼述信》卷一，《先后天图》。

宋易讲先天、后天的重要依据，也就是说陈抟、邵雍和朱熹等据以发展为先天卦图和后天卦图，并非空穴来风。因此王又朴反对先后天之批评者所谓先后天之说源于异学的说法，但强调也不应加以夸大。正如对待河图洛书那样，他把先后天之说也限定在特定的范围之内，这与全面肯定或否定先后天之说有所不同。对于先后天，他也不列图而只存其说。四库馆臣对此评道：“惟其于河图、洛书及先天后天，皆不列图，而叙其说于杂论之末，义例明简，较为有识。”^①

《周易》分《经》与《传》两个部分，史称《传》为孔子所作。王又朴治《易》尊孔子，认为孔子所作《易传》是系统地解《周经》之作，并由此提出“读夫子之所以赞《易》者，亦可以知《易》矣”的观点，如云：

窃以为能读夫子之所以赞《易》者，亦可以知《易》矣。故于卦爻皆不敢置一辞，而专以《彖》、《象》传之说，并参之《文言》、《系辞》、《说卦》等传，息心静气以求与文、周之说而得其一，当读夫子之所以赞《易》者而亦无庸外求也，仍以夫子之说读之而矣。何也？《系辞》中所言君民、刚柔、远近等说，皆夫子读《易》之法也，而时、位、应、比诸法则又皆具于夫子《彖》、《象》传中，故揭而列之，以俾后学皆如是以读之而斯可矣。^②

“夫子之所以赞《易》者”，指孔子所著《易传》，包括《彖》、《象》、《文言》、《系辞》、《说卦》、《杂卦》、《序卦》诸传，皆在赞《易》，也即阐释文王、周公之《易》，以及提出时、位、比、应、乘、承诸释《易》的方法，读《易》必须从此入手。关于《彖传》，这正是孔子注《易》，“凡卦体卦象卦德，无一不细细训释，非如《文言》、《系辞》等传之别发余蕴者可比，而亦有卦辞之所未及者，则必其义蕴所系独大，然亦仅矣。”^③《文言》、《系辞》虽说是孔子发挥微言大义之作。《彖传》作为孔子注《易》之作，其义蕴同样深刻，“有发卦辞之所未及者”。对于爻象，这是孔子

① 王又朴：《易翼述信》卷首，《易翼述信提要》。

② 王又朴：《易翼述信》卷一，《先后天图》。

③ 王又朴：《易翼述信》卷一，《彖》。

“审爻之时位比应德变，以及刚柔、贵贱、远近等象而得其辞中之义，第以一语点明，辞最谨严，其不烦言而解者。盖爻之义蕴已在《彖》中，夫子固曰观《彖》而思过半也。靠定爻辞，并非别论。”^① 孔子解释卦辞的是《彖传》、《大象传》，解释爻辞的是《小象传》，凡此皆阐释文王、周公之《易》。

不仅如此，王又朴认为孔子《易传》还发掘了《周易》诸德，把它概括为以下三方面：其一是卦德，此德“一根于卦”，如乾德为健，坤德为顺，震德为动，艮德为止，巽德为入，兑德为说（悦），离德明。坎为陷险，不可以德言，因此于重卦之名加一习字，以示与其他七卦之例相区别。其二是爻德，此德“一生于爻，刚柔中正是也”。刚柔各有善不善，时当用刚则以刚为善，时当用柔则以柔为善，只有中与正无不善，而中为尤善。其三是辞德，此德“一系于辞，元亨利贞是也”。文王系这四字于乾坤二卦，以发明各卦之例，孔子《彖传》、《文言》阐释四德。^② 卦德说明一卦之理，爻德说明一爻之义，辞德主要侧重于乾坤两卦，亦包括有“元亨利贞”四者的其他卦爻辞。上述三德说明孔子释《易》非烦琐的训诂考证，而是擅长挖掘其中的微言大义，从中突显出人文价值，这正是孔子释《易》的主旨，以及《易传》的生命力之所在。

他在强调读《易》诸种方法时还告诫读《易》者要正心，并援引朱熹读《易》正心之论加以发挥：“朱子警学《诗》曰：读《易》之法，先正其心，肃容端席，有翼其临。于卦于爻如筮斯得假彼象辞为我仪则。又曰：非是此心大假虚明宁静，如何见得是，则读《易》非主敬不可也。然犹有道焉。朱子曰：《易》大概欲人恐惧修省，今学《易》非必待遇事而占方有所戒，只平居玩味，看他所说道理于自家所处地位合是如何。故云居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。孔子所谓学《易》正是平日常常学之，想见圣人之所读异乎人之所谓读，相见圣人胸中洞然，于《易》之理，无纤毫蔽，故云可以无大过。又曰人须是经历天下许多事变，读《易》方知各有一理，精审端正，然则非实有所身体乎斯《易》者，亦不可以知《易》也。”^③ 这是发挥朱熹有关读《易》正心的论述。读《易》正心就是

① 王又朴：《易翼述信》卷一，《爻象》。

② 王又朴：《易翼述信》卷一，《德》。

③ 王又朴：《易翼述信》卷一，末尾小结。

端正其心，虚其心，使其处于静宁的状态，这也是主敬。以此为基础学《易》，在用《易》时才不至于归咎于客观，而是从主观上找原因，正心学《易》在于知诚，警惕反省自己。不仅在于有事之时，而更重要的在于平时，仔细玩味，体察《系辞》所谓“居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”之旨。这是把读《易》与用《易》结合起来，如此才能做到真正的读《易》。

《易翼述信》经传次序采用王弼旧本，卷首冠以读《易》之法，终附以所集诸儒杂论，其大旨专以《象》、《彖》、《文言》诸传解释经义，自谓笃信《十翼》，因此名其书为《易翼述信》，阐发理蕴，征引诸家，尤其以李光地之《易》为最多，不赞同朱子把孔子之说与文王之说分割看，对于朱子《周易本义》亦时有异同，所谓见智见仁，各明一义等发明。四库馆臣评道：“阐发证明，词理条畅，可取者亦颇多焉”，“易道广大，无所不该，自不能执一说以限天下万世，又朴所论固不为无因”^①。可以说是对他易学宗旨及特色比较全面的评价。总之，他治《易》主张四圣一致，与王夫之“四圣同睽”之说唱为同调之鸣。尤其是他宗孔子《易传》，并对宋易在继承的同时也有所保留，也可以说是宋易的修正者。

二 明天道，察民故

王又朴治《易》尊孔子，明易理。他论天人关系，肯定天所具有的优先性，借说明乾卦辞“元亨利贞”，描绘了自然界生生不已的发展过程。乾有四德，其中以元为首，乾之元“万物之所资始，而为亨为利为贞胥根焉，乃统括乎天德者也。是故云之行行此元也，雨之施施此元也，品物之流形流形此元也。是乾之亨始而亨者矣。夫此始而亨也，始不常始，有终有始者，其终也终非竟终，终而即始者也。惟其终始迭运，循环无端，所以不息而为乾坤也”^②。在这里，乾之元亨利贞是天地生物的四德性，其中元为生物之始，亨利二者指生物的过程，贞为终并非完结，因为终中有始，所谓贞下启元。也就是说，具体事物有始有终，而整个大自然界则是始终迭运，循环无端，永不停息。

如果以元亨利贞四德说明自然界生生不息有比拟之义，那么他继承宋明

^① 王又朴：《易翼述信》卷首，《易翼述信提要》。

^② 王又朴：《易翼述信》卷二，《乾》。

理学中气论的观点，以气进一步探讨天地本体，以及气化生物特征，则是十分务实的。天地孤阳不生，独阴不长，如乾六画皆阳，阳近于孤；坤六画皆阴，阴似于独，圣人皆系之以元亨利贞四德，孔子讲贞下启元，“一则谓其资始，一则谓其资生”。“盖尝论之，天地虽分，其实一气而已。即其轻清上升之天而指为阳，然未尝无阴也；即其重浊下凝之地而指为阴，然未尝无阳也”。“惟夫六阳六阴交相错处于天地之间，而天之所以行，则为春夏秋冬四时节令之互嬗，地之所以顺乎天，亦有东西南北五方风土之相资”^①。天地本质只是一气，气是本体。不仅如此，气又是事物生成的原动力，作为气的两种力量，阴阳交互作用产生万物。具体而言，阴阳非二气，而气的不同表现，气轻清上升于天为阳，重浊下凝于地为阴，阴阳两种力量交互作用产生事物，同时也造成了一年四季的变化。他以气揭示自然界的本质及其事物发生发展的历程，把本体论与发生论有机地结合起来。

在肯定天地自然客观性的同时，他发挥圣人作《易》援天入人之旨，如在解释《系辞上传》第四章时写道：“此言圣人用《易》之事，下皆承此而深赞之。首二句赞《易》，下分三段，上言圣人之穷理，中言圣人之尽性，下言圣人之至命，末二句结，弥即大德之敦化，纶即小德之川流。穷理一段由幽明说至死生鬼神，下以昼夜之道括之。尽性一段不违不过，不流不忧，能爱五句，下以范围二句括之。盖穷理尽性之极致，即至命也，神无方结，天地之道，《易》无体结，《易》之能弥纶，故曰与准。”^②首二句赞《易》，即“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”。下分三段，其一为穷理，包括“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故，原始反终，故知死生之说；精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”。其二为尽性，包括“与天地相似，故不违；知周乎万物而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱”。其三为至命，包括“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体”。这三段穷理、尽性、至命三者一致，其主体是人，所要达到的是与天一致，实现天生人时所赋予的价值，体现天人合一之旨，他借释《易》把天与人统一起来，这里的“准”就是《易》、天地、人相等相一致。

① 王又朴：《易翼述信》卷二，《乾坤总论》。

② 王又朴：《易翼述信》卷十一，《系辞上传》。

在天人合一两极中，天是既定的存在，是客观的前提条件，是人据以立法的依据，而人事使天落到实处，也使天有了意义，就是说天人合一的天平应最终倒向人事一方，为此王又朴提出“明天道，察民故”的天人相协调思想，说：

按此则首节开物成务，冒天下之道，是言《易》之卜筮，明于天道，察于民故也。以此领起，次节言圣人之于天道民故，有先得于心者，原不假于卜筮，以见其具作《易》之本，然后转出圣人之以天道民故作为卜筮以前民用。阖户节正言圣人所明所察以作《易》也。上六句天道，下制用咸用五句民故，两仪四象八卦天道备矣，吉凶大业民故周矣。法象莫大节则合两节而通论之，天生神物节，见圣人作《易》本于造化之自然所为，明天之道也。《易》有四象节，言圣人作《易》以其察民故者前民用也。末以释大有上九爻义，将天人通结之，而以尚贤归重到能明天道、察民故之圣人上，以示学《易》之君子当效圣人也。^①

天人关系表现为天道和民故，这一段引文充分展示了他的这方面主张。如《易》的本质是“开物成务，冒天下之道”，虽言卜筮，不过是借此“明于天道，察于民故”。明天道，察民故，必须先洗心、斋戒，然后借卜筮“以前民用”。《系辞》“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通”，善于观察自然变化，此为圣人“所明所察以作《易》”。《系辞》“两仪生四象，四象生八卦”，天道由此而形成，为天道备，“吉凶生大业”，吉凶为民服务，此为民故周。《系辞》“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月”，“是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之”，先有自然界，这是人作《易》的前提，指圣人作《易》“本于造化之自然所为”，此为明天道。《系辞》“《易》有四象，所以示也；系辞焉，所以告也；定之以吉凶，所以断也”，系辞告以吉凶，是讲“作《易》以其察民故者前民用”，此为人事。大有上九爻辞“自天佑之，吉无不利”，《系辞》注曰“佑者，助也。天之所助者，顺也；人之所助者，信也。履信思乎顺，

^① 王又朴：《易翼述信》卷十一，《系辞上传》。

又以尚贤也”，此也体现天人协调。“明天道，察民故”是圣人作《易》的宗旨所在，君子应当效法。

他所论的“明天道，察民故”也表现在以天道比拟人事上。他说：“盖阴阳之消息为进退也，人事之得失忧虞不外乎刚柔之盈虚消长，天地人一理以贯之矣。故曰六爻之动，三极之道也。”^①正如自然界存在着阴阳消息进退、刚柔盈虚消长一样，人事也有得失忧虞，不依主观意志为转移，应当直面而不是回避它。三极之道即天地人之道，学《易》在于体认此道而无所咎害。他又说：“吉凶、悔吝、变化、刚柔指卦爻，失得忧虞指人事，进退昼夜指天道。若曰圣人观卦爻之有吉凶悔吝，即人事失得忧虞之象也；观卦爻之有变化刚柔，即天地消息盈虚之象也。是推原所以系辞之由，以观象为主，故于辞有所不必备，此则专以辞为主，故彖及爻而并及无咎也。”^②“推原所以系辞之由”，是指《易》中卦爻辞之设立非主观人为，而是依据对自然界现象观察所得出的，圣人借用自然之口想要说明人事间诸种现象的客观存在性及其必然性，人生活在这个世界上就不应该回避，而是找出应变的方法，以便人们更好地依天行事。

《周易》有吉凶悔吝无咎五大占辞，反映人事的不同命运。他援引《系辞》对这五者的解释说：“卦辞无言吝者，而爻则兼之，盖有悔必有吝也，夫悔者太过之有咎者也，吝者不及之有咎者也。凡言悔亡者有悔而可亡也，无悔者无可悔也，然则无悔之义进于悔亡。”^③悔吝太过或不及皆有咎害，因此要适中。与悔亡相比，无悔更佳，因为悔亡是以有悔为前提的，而无悔者本身无所悔。厘定它们之间的相互关系，对人们面对不同遭际，以不同的方法加以对待，十分有益。

其“明天道，察民故”中的“明”与“察”是强调主体，表现了他肯定人的能动作用，他释泰卦“财成”、“辅相”时说：“财成者如田里树畜，天地本有此道而不能自成者是矣，君不财成，则阴阳不遂其交通之气而民无所利用。辅相者如礼乐刑政，天地本无而宜有不可不补以助之者是矣，君不辅相，则刚柔无相调和之气而民不能相安。左佐也，右佑也，佐以助其用，佑以导其行。”^④“财成”、“辅相”源于泰卦《大象》，“财成”为“天地本

① 王又朴：《易翼述信》卷十一，《系辞上传》。

② 王又朴：《易翼述信》卷十一，《系辞上传》。

③ 王又朴：《易翼述信》卷一，《占辞》。

④ 王又朴：《易翼述信》卷三，《泰》。

有此道而不能自成者”，也就是说自然界提供了人们生存的客观前提，如“田里树畜”等，要把这一前提变成人的必需品尚需人的努力。“辅相”为“天地本无而宜有不可不补以助者”，如“礼乐刑政”等，这些是自然界没有的，是人类社会特有的产物。如果说“财成”多少反映了自然的人化，那么“辅相”则是人的社会化，说明人是自然性与社会性的统一。

三 畅于四支，发于事业

王又朴知晓“欲解外患必先解内忧，而解内忧则非反身修德不能”^①之理，治事首先应修德。坤《文言》“黄中通理”说明六五爻辞，他释此提出“畅于四支，发于事业”的思想，说：

中非执一而明通公溥无所拘也，通亦非圆融而脉络分明无所混也。正其位所以立天下之大本，居其体所以行天下之达道。以黄中者正位，则美在其中矣；以通理者居体，则畅于四支，发于事业矣。^②

“中”与“通”指坤六五居上卦中位为正，美在其中，此为“立天下之大本”，由中发于外，文理可见，此为“行天下之达道”。这是由修身推及事业，所谓“畅于四支，发于事业矣”。

“畅于四支”指修身，首先就是中正。他在诠释其他卦时也强调了这一点，如评论中孚认为，此卦分明是忠恕之学，“夫中心为忠。又曰施诸己而不愿，亦勿施于人，则己所愿必施于人，可知夫子故曰中心愿也。夫鹤鸣子和，有诸中必形诸外也，好爵与靡，推之己以及于人也。是中孚之德已全发其蕴矣。”^③ 中与心二字合为忠。《论语·颜回》讲的“己所不欲，勿施于人”，与孔子释九二爻所说的“中心愿也”一致。“鹤鸣子和”为九二“鸣鹤在阴，其子和之”，喻指内心笃实诚信，必践形于外。“好爵与靡”为九二“我有好爵，吾与尔靡之”，这又与后儒释“恕”所说的推己及人相埒。中孚之德即是忠恕之德。

他在注无妄卦时也认为，无妄全讲一个正字，此正字纯是圣人的学问，

① 王又朴：《易翼述信》卷七，《解》。

② 王又朴：《易翼述信》卷二，《坤》。

③ 王又朴：《易翼述信》卷十，《中孚》。

最为精微细密，不可轻看，无妄是“实心实理，命于天而赋于人者也。人心果实而无妄则岂有不正，而有不正者气质之或偏，人事之过当，是有实心者未必即会实理”^①。无妄卦以正为基本要义，无妄内涵为实心实理，也即正。又说“盖人发念之初未有不得其正者，孟子所云好恶与人相近之良知也”^②。端正为天赋于人，出现不正或妄是由于后天气质所致。在诠释无妄《彖》时，他把正与义、命联系起来，指出：

夫正者精义与知命而已。精义之学有二：曰行义，曰守义。知命之学亦有二：曰安命，曰立命。当其初断于义而论也，行之则无所往而不利，守之则无所处而不安，初与四是也。当其中参义命而论也，行义而不计利与害，守义而不计安与危，二与五是也。当其终极于命而论也，命之偶逆安之，而后其行义也果而不惑；命之终穷立之，而后其守义也毅而不息，三与上是也。此无妄为天命之正也。然则不但义之不行不守，始为匪正而失其无妄之本真也，纵行焉守焉而不能安命、不能立命，即为匪正而无妄者犹之妄也。故曰有言不利有攸往。盖不诚无物，妄之无所往不待言矣，而无妄不得其正之往又何所之哉^③

正包括精义和知命。精义之学分行义和守义。行义、守义皆以义而论，以义行之无所不利，以义守之无处不安。如果结合义命而论，行义、守义不计较利害安危。知命之学分安命和立命。安命和立命以命而立论，命偶有逆，也有终穷，要安命，要立命，行义才果断不惑，守义才毅然不息。此命为天命，应行义、守义，安命、立命，才能无妄。精义和知命告诫人们既要顺从自然，同时也要善于把握自己的命运，处理好两者之间的互动关系。他又讨论了理和情的关系，认为天即理，人顺天理就是命，顺天理也是合人情，天理与人情不相悖，“人苟顺于天理，即合于人情，何至有讼。有讼则必违其初念之天理可知也。及不克讼乃反求其本，故曰归，曰复即命”^④。讼卦九四爻辞“复即命”之“命”即理。顺天理合人情，就不会出现争讼。违天理必有讼，而九四“不克讼”就是返回天理，所谓“复即命”。

① 王又朴：《易翼述信》卷五，《无妄》。

② 王又朴：《易翼述信》卷四，《同人》。

③ 王又朴：《易翼述信》卷五，《无妄》。

④ 王又朴：《易翼述信》卷三，《讼》。

对于修身，他提倡一种质朴与率真，说明贲卦写道：“且文不能孤立，必附质而行。人之所为文者，无论礼乐器数为后起之事，即一切服饰亦无非自外而加其身，求其与形体俱而可以文。”“盖由文返质，人多以为俭不中礼，故曰由俭入奢易，由奢入俭难，是以有吝。及归于质，则天下皆任其本真，率性而无一毫虚假。”^①在文与质的关系上，文偏于人工，质则接近自然。它们之间的关系是“文不能孤立，必附质而行”，真正意义上的文必须“求其与形体俱”，也就是说附丽于质上的文才有意义。由文质联系到礼的奢与俭，在奢与俭关系上，他更强调俭的重要性，这与他重质是一致的，并以“天下皆任其本真，率性而无一毫虚假”来诠释贲上九爻辞“白（素意——引者）贲，无咎”。率性而行，无有虚假，何吝之有？反对虚礼，更注重实际。

人非圣贤，孰能无过。修身离不开改错。他解小过卦《彖》认为，小过卦辞有亨利贞，“以小者过始有此亨利贞之三德也。小谓柔，凡外事为刚，内事为柔，敷施者为刚，检飭者为柔，创业垂统者为刚，权宜补救者为柔，过而亨与过以利贞无异也。盖细行不矜，终累大德。孰谓小过而尚能亨，乃小者必过而后始亨，是其过非逾闲之过，乃过以利以贞，与时而偕行焉，时当过而过也。苟拘于常经而不过，则失时之宜，不足以和义，不足以干事。所谓子莫之执中，亦何能通达而不滞乎，何以见其利贞与时行也。”^②小过卦下艮上震，六二、六五柔居中，小有过错而善于补救，尚能亨通。小过能亨通又与利贞相关，卦辞讲“亨利贞”，是“与时而偕行”之过，也就是说发展中的过。如果惧怕“时当过而过”而“拘于常经而不过”，便“失时之宜”，失去了最佳的发展时机，这也“不足以和义，不足以干事”，即失去利和贞，此不过是“子莫之执中”，拘泥于中而已。他又释复卦认为复之为义，“失乃有复，不失何复？故不患失而患不复，虽有咎而于义无咎也。人岂尽能为不远之复，屡失屡复，正下学循习体验之语。见失者其德已日进，悔过者其咎已日寡。无知者往往摘人之过失以病人，而舍其悔过救失于不取，则一失而不复者，虽自谓无过，吾知于义为有咎矣”^③。复卦之复意思为“失乃有复”，不怕有过失而怕的是失而不复。初九“不远复”则

① 王又朴：《易翼述信》卷五，《贲》。

② 王又朴：《易翼述信》卷十，《小过》。

③ 王又朴：《易翼述信》卷五，《复》。

“善修身，无祇悔，且元吉”，指有失而及时复，“屡失屡复”即六三“频复”，指不断有错不断改正。凡此说明人是在不断改正错误中前进的，知错、悔过则德日进而害日少，相反则只知人过而不知救人之过，或者只因人有过错而一概不取，或者自诩无过，皆有害于义。

“发于事业”指济世。君臣民关系是济世的一项重要内容，正确处理他们之间的关系在于沟通心志。他认为观同人卦象，离乾结合，离为明，乾为健，象征着“明以察几”，“健以致决”，以此喻指孔子与颜子论仁，“仁，人心也，一人此心，千万人皆此心，宜无有不同者也。而有不同者，则己不欲而施于人也，则所求于人者重，而所以自任者轻也”。“可以与人同而通天下之志，天下将归仁者也。君子贞言同人，而非君子之贞即是小人之党，故曰惟君子为能通天下之志”^①。下体离为明，以心相照，同人同于仁，即人心相同，似孔子与颜回论仁。不仅如此，同仁也指天下人心相同，心同则将心比心，己所不欲，勿施于人，如此便可沟通天下人的心志，天下都回归于仁。做到同仁必须贞即守正，出于公心，否则以私心相交便是结党营私。沟通心志，天下同仁，君臣之间建立起崭新的关系，如他所说：

夫人臣公尔忘私，国尔忘家，苟私家党与之是徇，则焉能诚信以事其君乎？故得友者致一而无贰，乃为诚之至。……圣主不有其才，以天下之才为才，不有其德，以天下之德为德，故一人一事之受益可得而举也。若夫虚中受善，则四海之内皆将轻，天下而来告之以善又可举而数之乎。……以益天下乃为天下得人而无家天下之心。^②

上之所以孚下者不欲速，不见小利，优游涵濡，有以深入于民心，则在下者莫不心悦诚服，而致其尊君亲上之感戴，如是之孚，乃所以化邦。俾天下之人皆成一人，天下之心皆成一心，是何如之大信。^③

人臣公而忘私，以公心辅政，以诚信待君。君也不以一己之才德为才德，而以天下臣民之才德为才德，广天下之视听，兼收并蓄，如此上下相孚，即君

① 王又朴：《易翼述信》卷四，《同人》。

② 王又朴：《易翼述信》卷七，《损》。

③ 王又朴：《易翼述信》卷十，《中孚》。

与臣民关系互信融洽。对于臣子，他不同意朱子《周易本义》把泰卦九二“冯河”释为果断刚决的主张。自谓冯河“当是担当之意，盖二贤位世运之泰，皆贤人以天下为己任者致之也。冯河者不假舟楫，徒步以涉，二爻阳变阴，合三四为坎，坎河象，二应五必历坎济河象，二中正不倚，冯河象。想见贤者处危疑而不惊，当大任而不惧，只身独力撑持世界光景，夫天下之水惟河为最大，亦惟河为最险，人臣当大任，处大难而思所以济之，莫过于任贤使能。然非有包荒大度，则且分立门户，弃其疏逖而昵其亲近，偏私不公如此而又何济之”^①。九二为大臣之位，喻指为人臣者上应六五柔君，有以天下为己任之心，因此勇于担当己任，与君患难与共，共济天下。为臣还要有宽大的胸怀，也要散尽朋党，大公无私，同时还要有胆识，勇于面对困难，去迎接各种挑战。这种公天下的观点可以说是对中国古代天下大同思想的一种发展。

他强调礼对维系社会的作用，礼在于践履，履卦指履礼，“礼之为体极严，丝毫逾越即蹈干名犯分之愆而为国法物议所加，故惟循礼而行，不敢逾矩。逊以出之，无少乖戾，则无所伤矣”。《系辞下传》说“履和而至，又云履以和行”，由此可知“此卦最重兑悦。上乾行也，下兑和以行也”。《杂卦传》也云“不处”，这不处“即行也以明。即和即礼，即礼即和，非无和之礼，亦非无礼之和，故无不可行也”^②。履卦上乾下兑，其本意是行走，说明礼在于践履。礼的实质在于维系社会的秩序，因此礼不在说教而在于实践。不逾礼是行为而非空谈。《系辞》讲“履和而至”等，是说践履礼的目的是使社会达到和睦。《杂卦》说“不处”是讲循礼而行。礼与和相联，如果说行是礼的本质，那么和则是礼的目的。与礼相关，他又及刑法：“《传》曰以正法，即《彖传》养正之正，盖谓刑之非不爱之也，乃以正为养蒙之法也。不然则姑息长奸，何以能脱其大罪哉。”^③《传》指蒙卦初六《小象》“利用刑人，以正法也”，也就是《彖》所说的“蒙以养正”。刑非单纯惩罚，而是以法端正人心，规范社会，使其和谐有序。

王又朴读《易》始于康熙后期，真正治《易》应在雍正以后，主要在乾隆早期，前后几十年，可谓执着之至。依传统之见，乾隆时代已经进入清

① 王又朴：《易翼述信》卷三，《泰》。

② 王又朴：《易翼述信》卷三，《履》。

③ 王又朴：《易翼述信》卷三，《蒙》。

代汉学复兴之际，学风开始由宋学转向汉学。按照这一推断，王又朴治《易》注重阐发义理，所论涉及性与天道、政事治平诸方面，显然与乾嘉汉易重考据、训诂、辑佚有所不同。对于宋易，他大体给予肯定，但并非完全继承，而是采取扬弃的态度，在此基础上直接《周易》原典，以孔子《易传》为圭臬，强调四圣之《易》一以贯之之旨，注重阐发其中的微言大义，也与离开经典空发议论迥然有别，走的是依据《周易》原典阐释思想的路子，也可称他为宋易的修正者。

第五节 《御纂周易述义》

《御纂周易述义》（以下简称《述义》）十卷，成于乾隆二十年（1755），由当时的重臣傅恒、来保、孙家淦^①等奉敕编撰。此书包括卦爻四卷、彖传一卷、象传二卷、系辞传二卷、文言传、说卦传、序卦传、杂卦传共一卷。此书本着清高宗御旨而作，书成后高宗制序说：

《诗义》既竣，爰从事于《周易》，举向所阐释者，命词臣条次其说，日一二卦，一如《诗义》之例，仍从朱子《本义》，用晁氏本，以应《十翼》之旧编成，复为之序。夫《诗》、《书》、《春秋》皆孔子所删定，而于《易》独为之《十翼》以发明蕴奥。盖卦、爻、象、象、交易、变易之道，非圣人莫能明，故系之辞以诏万世而上承伏羲、文、周三圣之绪，则犹夫述而不作之意耳。学《易》者不深味乎圣人之辞，则无以探夫分爻立卦之本然而体观变玩占之实用。后儒之偏主一说以为言者，非知《易》者也。我皇祖御纂《周易折中》广大精微，义无不备，综括汉唐以来诸说之全而取其粹言《易》者，无能出其范围。今是编也，异其体而宗其义。^②

从这段话来看，此书为日讲的产物，所采纳的是晁说之、朱子《周易本义》经与传分离的模式，其目的是复归孔子《易传》之旧。因孔子之《易》述

① 傅恒、来保皆为满族人，学术上没有什么建树，孙家淦则是当时大儒，只可惜他没有参与完成此书，便于乾隆十八年十二月六日病逝。参见《碑传集》卷二十六，陈世倌、卢文弨二人所作传。

② 傅恒等：《御纂周易述义序》，《御纂周易述义》卷首，《四库全书》本。

而不作，与伏羲、文王、周公之《易》契合。又因清圣祖御纂《周易折中》网罗汉唐以来诸家说《易》之全而取其精华，此书的编撰以四圣作《易》一以贯之为宗旨，同时又多推阐《周易折中》之蕴，故赐名为《述义》，即述《周易折中》之义。《述义》的撰写虽守《周易折中》矩矱，但也有自己的特色，所解“皆融会群言，撷取精要，不条列姓名，亦不驳辨得失，而随文诠释，简括宏深。大旨以切于实用为本。”^①检视全书，对于汉易与宋易虽兼采，但仍以宋易，尤其是程朱之易学为宗。在取象上多采用古义，取卦变与互体解《易》，明《易》之立象皆在人事，可谓全书的纲领。《述义》撰成后搁置了一段时间，九年以后才刊行。^②

一 自然之易，易书之所由作

关于作《易》之源，《系辞》有三处，其一是“仰则观象于天，俯则观法于地，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”。其二是“河出图，洛出书，圣人则之”。其三是“天尊地卑，乾坤定矣”一段。后人演为二说，即模拟自然说和河图洛书说，更有甚者把它们对立起来，《述义》以为这两说并不矛盾，如说：

仰观天象，俯察地法，如阴阳刚柔之类，鸟兽之文，龙马洛龟之类，地之宜，水火山泽之类。近取诸身，乾道坤腹之类，远取诸物，乾为金玉，坤为布釜之类，皆两间自然之易，包羲则之，以作八卦也。^③

这里所说的“龙马洛龟”，即“龙马负图而出于河，神龟载书而出于洛，具金木水火土成克制之数，圣人则之，而蓍数之进退，卦画之方位由之以出，此作《易》之原也”^④。河图洛书虽说也是“作《易》之原”，但此“原”只属于观天法地中的一类，而且并未包括“近取”、“远取”的内容。凡此

① 《御纂周易述义提要》，《御纂周易述义》卷首，《四库全书》本。

② 《高宗实录》说：“前辑《周易述义》、《诗义折中》、《春秋直解》告成，于从来传注离合异同之处，参稽是正，允宜津逮士林。而校刊讫工，未经颁发。著将此三书，每省各颁一部，依式镌版流传，俾直省士子，咸资诵习。其原本即皮藏学宫，以示嘉惠广厉至意。”《高宗实录》卷七一四乾隆二十九年七月辛酉条。

③ 傅恒等：《御纂周易述义》卷九，《系辞下传》第二章。

④ 傅恒等：《御纂周易述义》卷八，《系辞上传》第十一章。

“皆两间自然之易”，所谓自然之易，“明画前有易也。天确然处上而尊，地隤然处下而卑，不待奇偶之画而乾坤已定矣”，而这个“天地自然之易，易书之所由以作也”^①。也就是说作为自然界的一类现象，河图洛书只是《易》众多源头之一，而作为整体的大自然本身就是易，“法谓地之理，象谓天之文，《易》之奇耦，天地之法象也。老少纯杂，四时之变通也，阴阳往来，日月之悬象著明也”^②。《易》无所不在，而天地四时日月是其最大者，只有自然本身才全面反映《易》的来源。《易》源于自然，《易》对自然模拟的同时，又有自己的特点，《述义》于此写道：“易卦以写万物之情，象之谓也。象者理之形容，理之不见，托象以显。”^③以象显理可以说是《易》与其他经书根本区别之所在，“象”是《易》说明自然的独特方式，先秦史籍就有把《易》称为《易象》的记载。^④

《易》源于自然，《述义》尤重视天地自然，借释《周易》提出太极——阴阳的模式，并以此阐述天地的本体及其变化与发展。

《述义》以为太极即理，具体而言，“太极者理之极致也。仪匹也，承上文而言，所以往来阖辟而无穷者，以其有理为之宰耳。有是理即有是气，理一而已，气则无不两者，两而生四，四而生八”^⑤。太极说明理的极致，从某种意义上说太极是形容理的，因此可说理是本体，由理衍生出气，此气为阴阳，由此生演出四象、八卦，这是以《易》中的范畴描述天地生成万物的过程。在这里，理虽然是本体，而阴阳间互动则是变化的根源。《述义》又以道与器说明本体与发生的关系：“阴阳亦器也，其理则谓之道，道与器不相离，故分上下而总言形也。道一而神，器两而化，因其自然之化而裁之，则盈虚消息界限分明。”^⑥“阴阳亦器”、“理则谓之道”，说明理与道、阴阳与器是同一序列的范畴，“道一而神，器两而化”与上文“理一而已，气则无不两者”所表达的思想是一致的，如同理是本体，阴阳是发生之源一样，在道器关系中，道是本体，器是发生之源。在这里，太极、理、

① 傅恒等：《御纂周易述义》卷八，《系辞上传》第一章。

② 傅恒等：《御纂周易述义》卷八，《系辞上传》第十一章。

③ 傅恒等：《御纂周易述义》卷九，《系辞下传》第三章。

④ 参见《左传》昭公二年：“晋侯使韩宣子来聘，观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰周礼尽在是矣。”以《易象》名书说明“象”对《易》的重要性。

⑤ 傅恒等：《御纂周易述义》卷八，《系辞上传》第十一章。

⑥ 傅恒等：《御纂周易述义》卷八，《系辞上传》第十二章。

道都属于说明本体的概念,《述义》讨论理与气、道与器,把本体论与宇宙发生论统一起来。

《述义》以气化分析了自然界的變化,气的变化非主观,而是自然而然,所谓“言往来有自然之理,非憧憧往来也。二曜相继而明生不匮,二气相代而岁功以成。往非有心而往,气机之消而屈也。来非有心于来,气机之息而信也”^①。自然界的往来皆“非有心”,表明自然界的變化与发展不以人的意识为转移,都是客观的。自然界变化有它一定的法则,而且是不断更新、永恒无止境的,《述义》于此写道:“天地之道以贞而恒久不已,此不易为恒也。而贞以起元,终而复始,如亥则有子,晦则有朔,冬则有春,循环无端,一息由是,万古由是,此以变易为不易也。天运有常,日月丽乎天而得其常,故能恒久以照万物,四时代嬗,变旧化新而适合其常,故能恒久以成岁功。”^②这里的法则就是“天运有常”,而且表现出有其阶段性,元亨利贞就是其四个发展不同阶段,这个四阶段又是在不断更新的,可称之为贞下起元,即“生意初萌,浑然太和,乾之元也,气动理呈,元必亨也,气成形而理成性,亨之利也,太和保合,利乃贞也,贞则元复而又亨利矣”^③。但非简单地循环,而是“变旧化新”,循环无端,永恒不停。《述义》又说:“元者乾德之首,先气之始,物有气而后有形,故万物资乾元以为始,亨则元之长,利则元之遂,贞则元之成,贞复起元而为物始,维天之命,于穆不已。”^④以为元作为万物资始,经过亨利两个阶段到达贞,贞并非是终点,而开启了下一个阶段发展的起点,这就是所谓的贞下启元,重新回到元,由元开始了新的发展,如此循环往复,每一个循环都是建立在更高起点之上的,由此推动事物不断更新。《述义》在论述变化时把发展与更新,发展的有限性与无限性结合起来。

《周易》从自然引出人的问题,所讲仰观于天文,俯察于地理,把可见者称为明,不可见者称为幽,由此而知幽明之象,溯源人之始而知其所以生,返回人之终而知其所以死,可知死生之说不过是一阴一阳之说,精气使物成其形,魂游使物变其故,可知鬼神之情状不过是一屈一伸之情状,等等,旨在说明人虽然生于天地自然,但其善于观察自然界的一切,包括人自

① 傅恒等:《御纂周易述义》卷九,《系辞下传》第五章。

② 傅恒等:《御纂周易述义》卷五,《彖传·恒》。

③ 傅恒等:《御纂周易述义》卷一,《乾》。

④ 傅恒等:《御纂周易述义》卷五,《彖传·乾》。

身，由此便有了天人相协调、相一致的观点。《述义》释《易》对这种天人关系给予详细的阐发，说：

德合天地而与之相似，故先后天而不违。知周如天知之无不明，道济如地处之无不当，故不过差也。道有变动，故有旁行，知之事也，权必合经而不流荡，仁之事也。乐天理之自然而知命分之当然，则此心与天为徒，故不忧，知之深也，安于所处，原于所性，则无所往而非仁，故能爱，仁之等也。能尽其性而上下同流，所谓与天地相似者如此，凡《易》之所能备此也。……范铸金之模也，天地无心而成化，圣人作《易》如范之圉，绕于外，莫能逾越也。……昼夜之道即幽明死生鬼神之所以然，圣人兼通而知之，贯天地之始终于一心，统万物之消息于一气，是默契之知而非闻见之知也。^①

天人相协调体现在《易》穷理、尽性、至命三事。具体言之，人穷理可知生死之说即是阴阳之说，阴阳转化有始终，人也有生死。以自然界的阴阳二气变化来了解人的生死，把生死看成自然的过程。人尽性可知其心性也即天地之心性，具体而言，那就是人的心性分有了天地的心性，其内在具备天地的本性，天性赋人性仁爱，人应当挖掘此天性来施仁爱。人至命可知其命运与自然相联，因此要乐天知命，这里的知命非消极等待命运或宿命论，是顺天而后的积极把握与期待。在穷理、尽性、至命中人达到了与天地自然和谐统一，这是从自然界出发阐述人的死生、性命问题，反对超自然的解释。但也应注意到人是社会中的人，死生、性命也是个社会问题，受着人们生存社会环境的影响，把自然和社会结合起来也许是解决死生、性命问题的最佳途径。

乾卦辞有元亨利贞，《述义》借此分析天人关系，说：“在天为命，春夏秋冬其著也，在人为性，仁义礼智其施也，率性为道而天下之理得矣。其体之立，无物不有，其用之行，无时不然。故善体乾者，必以元仁为本，而礼以亨之，义以利之，智以贞之，则与天合德而自天佑之矣。”^② 元亨利贞这四德表现在天人关系当中，对于天则为命，表现为春夏秋冬，对于人则为

① 傅恒等：《御纂周易述义》卷八，《系辞上传》第四章。

② 傅恒等：《御纂周易述义》卷一，《乾》。

性，表现为仁义礼智，性与命统一。这里的性并非仅指人的天性，也包括物性在内的天性，其性中包括天人合一。《述义》发挥乾卦《文言》认为，元亨利贞在天为命，在人为性，性继阴阳之善而成，善为性之实，“而元为之长，得之最先而众善一以贯之，天之元即人之善之长也。两美相接谓之嘉，聚而为一谓之会，嘉美会而得其自然之通，天之亨即人之嘉之会也。物盛或过裁制起焉，义严而断，各得其分，乃协其宜而中节而和，天之利即人之义之和也。贞固则自立，守正不移而神明默运，如干立而枝叶附焉，天之贞即人之事之干也”^①。元的功能是善长，亨则是嘉会，利为和义，贞为事干，天人统一表现为“天之元即人之善之长”、“天之亨即人之嘉之会”、“天之利即人之义之和”、“天之贞即人之事之干”，天与人在元亨利贞四德上是统一的。与上引文相比，这里更强调了元亨利贞的功能，以此来看天人关系，则是一个和谐与互动的发展过程。

自然界只是人生存的前提，但没有提供现成的东西，人要获取这些就必须适应、利用、改造自然，作为天人关系中的另一极即人，则具有更重要的意义。《述义》以人为立脚点写道：“先天天合乎圣，后天圣合乎天，先天则宇宙在手，心之所至动合天则也，后天则天运人从，时至事起，奉天者奉其时也。天且弗违而况于人，惟大人之造命也，况于鬼神，惟大人之凭灵也。”^②这是说明乾卦《文言》“先天”、“后天”之论。先天并不是说人可主观妄为，而是在把握天则的基础上利用自然，而且还能得到天助。后天则在未认知天则的情况，人应摸索遵循。先天也好，后天也罢，皆不离天，天是认知与实践的前提，人则是活动的主体，如果把天比作唱戏的台子，那么这里的主角应是人，有了人才上演一场场生生不已的好戏。

二 复性之学

《述义》从天人合角度论心性，探讨了复性之学。

无妄卦主讲心性，《述义》阐释无妄之本义，说：“天心复而无妄，所谓诚也，诚无为而天动者元之亨也。无为而动，动而无动，故其元亨归于利贞。天之命也，赋于人而为性，亦至诚而无妄，感物而动乃诚之通，即元亨也。通无不复，动归于静，即利贞也。性与命符，人与天合，无妄之正也。

① 傅恒等：《御纂周易述义》卷十，《乾·文言传》。

② 傅恒等：《御纂周易述义》卷十，《乾·文言传》。

自人以心与其间乃以意之不欺为无妄，此无妄之次而非其正也。恶意之功而强止之，以心制心，自谓无妄，皆性之眚也。又无妄者为主于内者也，知恶动之非正，又以其心逐物而求无妄，则憧憧往来，终无处焉。是故天之无妄易，人之无妄难，必尽去人心以复其性，率性为道，动以天而我无与焉，则其静无眚，其动非往，而无妄之正得矣。正与匪正，其辨甚微，不可不察也。”^①这是对无妄卦辞“其匪正有眚，不利有攸往”的解释。无妄就是回归天心，也是诚，天赋人性也是诚、无妄。诚是又得正，没有意念存在，体现了天命与人性完美的结合，无妄是人性的完善无缺，这是人性的本然，也可以说是人性的理想状态。天是无意识的存在，本身自然而然，无所造作，因此无妄。而人与此不同，除了天赋人性的同时，人有意识，生活在社会中，受外力诱导，做到无妄是很难的。因此必须尽人心复天性，发挥主观能动性，通过内省的方式回归无妄，达到天人合一，这便是心性角度的天人合一。

无妄卦九五与六二阴阳有应，二爻皆中正，本无疾，而有疾是因为有所牵累，所系又有所不同，对此《述义》提出二种解决方法，即“系于私者妄疾也，当药之去其妄也，系于理者无妄之疾也，故勿药，不以药生妄也。化其有意，入于无心，应而不系，则勿药而自愈矣，是勿药即药也”^②。牵累于私而生的妄属于有疾，则可以对症下药，化解其妄而返归无妄，牵累于理的本身属无妄之疾，则不能用药，用药反而产生妄。前一种疾是人为而产生的，因此要用药，后一种疾则自然出现的，应顺其自然，无心而化。《述义》引用《孟子·公孙丑上》“必有事焉而勿正心，心勿妄，勿助长也”一句解释九五“无妄之妄，勿药有喜”，想要说明的是不要刻意主观地去妄为，或者说为了达到什么目的而有所作为，皆不可取，应顺从自然，保持本然的状态。

无妄说明天赋人性本善，天心与人心相合，性善对人来说是相同的，从理论来说应该是这样的，但现实中表现却有所不同，有善有恶，这主要是人心意念的存在，《述义》把这归咎于后天的“气禀”，也就是说后天的习染造成人性表现出来的差异，“人均具此性，均有此善，而气禀不同，则所见亦不同”^③。《述义》服膺孔子《论语·阳货》“性相近也，习相远也”之

① 傅恒等：《御纂周易述义》卷二，《无妄》。

② 傅恒等：《御纂周易述义》卷二，《无妄》。

③ 傅恒等：《御纂周易述义》卷八，《系辞上传》第五章。

旨，当务之急就是要回归原有的本性，于此明确提出“复性之学”，说：

性本无为，同形有习，耳声色物交而引，则性蔽而道不行……克其人心，去其物累，顺性而动而不杂于习，则无往而不利矣。此复性之学也。^①

天赋人性本应完美无缺，而后天则有善有恶，这主要是因为受到习的感染，遮蔽原有的性，因此复性非他力，而在于自身的主观努力，不为物所累，方可“不杂于习”，这就是《述义》讲的“复性之学”。《述义》讲的“复性之学”有以下特点。

第一，内省其德。君子应知晓明德是明自己本身所有而非所无，《述义》把明德而不自失其明称为自昭，“日新又新，缉熙无敎，俾心之明不蔽于形气，如天之明不蔽于坤阴，此非己之自昭，谁为昭之”^②。性本善而非外在，因此必须以内省的方式自昭其明，使其日新不已。

其方法之一，尽性、尽心。坎卦喻指险，人生常处于险境。人生险境不外有两种，其一是“性入于形”，气拘物蔽，这是心性之险。其二是“形入于世”，境阻时艰，这是外险。其中心性之险起决定作用，因此《述义》认为首先要克服心性之险，说：“然拘蔽虽甚而天性常存，艰阻虽多而所性不易，是坎中有孚也。顾性本无为，能率性者心也，故人之习于险者，必中实有主，以理收心之放，使不至陷溺而失其性，则四端之发，如泉之达而内险出矣，故亨也。天下之性一也，我尽其性必能尽人之性，如水之流必有与之合者，则所行有尚而外险亦平矣。有孚，诚也，亨而有尚，自诚而明也，诚立而明道，圣人之心学也。”^③ 人作为血肉之躯，其性必然受到形气的影响，人作为社会的人，其性也必然受社会环境的影响。但天赋人性根植于内，有其很强的生命力，只有率性即在心上作文章，“以理收心之放”，也就是《孟子·告子上》所谓的“求其放心”，通过尽性，仁义礼智这四端自然能风发泉涌，内险随之可除。另外，人不仅要尽己之性也要能尽人之性，因为天下之性是相同的，通过尽己之性、尽人之性克服内外之险，当然有所信

① 傅恒等：《御纂周易述义》卷一，《坤》。

② 傅恒等：《御纂周易述义》卷七，《象传下·晋》。

③ 傅恒等：《御纂周易述义》卷二，《坎》。

孚，此孚便是诚，做到诚则可以明道。

关于尽心，《述义》说“天本同而有不同者心为之也，心生于天而具于人，故有天心有人心，天心理也，理公则一，人心意也，意私则万殊矣。君子者以人合天者也，明以察理，健以去私，无我得正，己之尽则人心之异去而天心之同复矣”^①。“天本同”是指天心根植于人的道心即本心是相同的，而不同者是受习染的人心。天心与人心之间的关系是理与意、公与私的关系，也是本来之心与世俗之心的关系，要尽心就是以内省的方式去除私念，变人心为道心，以符合天心。

方法之二，继善成性。《述义》以阴阳切入继善成性问题，其阴阳指气，一阳一阴有对待之体，有交易之用，有循环迭运之机，有互根互藏之妙，道是“以阴先阳”，“具乎阴而行乎阳”，继是“阴阳变化，接续而无穷”，善是“浑然纯粹”，成是“人物禀受凝成而有主”，性是“生理各正”^②。《述义》认为，根据《周易》，善与性是天赋人性本然状态，属于形上之事。继与成，指继善是继阳之动，成性是成阴之静，需要做功，属于形下之事。孟子性善之说盖出于此。^③继善成性与尽心尽性均是以天赋人性本善为前提的，所用概念不同，其主旨是一致的，即都是以内省的方式去挖掘或彰显根植于人身之内的天性或天心。因此说性与天道的合一是内在的合一，非由外力而是靠人的自律来完成的。

第二，要当机立断。《述义》论复卦发挥这一观点，认为复卦阳动于初，为复之最先者。以此喻心，则“在人心则为不远之复，一念初动，心即知之，知其不善，即止不动，失未远而已。”“复则不至于悔矣。不善之念皆止，是复于元善之初也，吉孰大焉”^④。复卦上五阴下一阳，即初九一阳来复，此喻指人心稍有不善之念，便能及时知晓并返回善，因此爻辞说“不远复，无祇悔，元吉”。不远之复便是当机立断，不仅无所悔恨，反而能获吉祥。《述义》在评论益卦《大象》“迁善改过”时也强调了雷厉风行

① 傅恒等：《御纂周易述义》卷一，《同人》。

② 傅恒等：《御纂周易述义》卷八，《系辞上传》第五章。

③ 孟子的性善论有两个相互联系的方面：讲性本善是从本然角度说，“人心同然”，但他不认为性本善都必然会实现，而且此性本善只是端倪而已，因此要真正完成善又主张扩充。如果说性本善是道德形而上之事，那么扩充则是道德形而下之事，也可以说前者是本体，后者是工夫。

④ 傅恒等：《御纂周易述义》卷二，《复》。

之义，认为对人来说最有益的莫过于迁善改过，“君子见人之善，则喜而迁变之，知己有过，则悔而改更之”^①。益卦震下巽上，震为雷，巽为风，因此迁善当如风之速，改过当如雷之勇，以此喻指迁善改过要迅速。

复性之学也涉及理与欲、利与义的关系，《述义》主张存理去欲，以义为利，说：“震阳来复为主于内，心之官也。孔颖达曰：人心所主谓之官是也，一有所随，不自主而从人，是官有渝也。夫心官则思，渝亦无害，但贵于贞，从理不从欲，从义不从势，变而不失其正，则吉矣。”^②这是对豫卦的解释。此卦坤下震上，“震阳来复”指九五，其主内为心之官，心作为人们行为的主宰应当不受感官物欲的影响，而应以理为准则，即使有渝（变），也不失其正，才能获吉祥。《述义》又认为，人应该惩忿窒欲，当忿欲之心膨胀时，应反身自躬，“以惩以窒，损之又损以至于无。内则义理悦心，外则笃艮止，然后乐在其中，忿不期惩而自惩，天理流行，欲不期窒而自窒矣”^③。损卦兑下艮上，兑为悦，艮为止，因此说“内则义理悦心，外则笃艮止”，通过反身自损其忿欲，达到去人欲存天理的目的。如果说理欲偏重于说明人意念的范畴，那么利义则是说明人行为的概念。对于利义，《述义》倡导不求名利，端正自守，则人品高远而无所咎害，人“无求即利也，无求亦无得而以为利者，不以利为利，以义为利也”^④。不以利为利，而以义为利，“则物无不利而协于和，故足以和义”^⑤。人也讲利，但此利以是否符合义为判，因此说是公利而非私利，公利使“足以和义”，这与存理去欲相契合，《述义》从不同层面说明复性之学。

三 治泰之道

《述义》成于乾隆二十年，此时的清代社会，政治稳定，经济日渐繁荣，人民生活安逸，清朝进入了它的鼎盛时期，也就是所谓的“盛世”。那么如何使这个“盛世”长久不衰，“持盈保泰”？这是统治者所面临的问题，《述义》作为释《易》之作，试图给予理论回答，或者说提供思想依据。《述义》释泰卦九二提出“治泰之道”，其内容如下：

① 傅恒等：《御纂周易述义》卷七，《象传下·益》。

② 傅恒等：《御纂周易述义》卷二，《豫》。

③ 傅恒等：《御纂周易述义》卷七，《象传下·损》。

④ 傅恒等：《御纂周易述义》卷二，《豫》。

⑤ 傅恒等：《御纂周易述义》卷十，《乾·文言传》。

治泰之道，不难于用君子而难于安小人。小人在外，如草荒芜，治之过严，激则生变，故贵包宽以容之，使反侧自安也。然非一于宽之谓，设有疑贰则用冯河，不事猜防，推心置腹，如徒步涉河以通间阻也。虽在幽遐不敢遗弃，不忘远也；虽在近习，不敢朋比，不渠迹也。诚以通之，明以照之，公以化之，用此道以包荒则宽严得中，乃与中行之主相合，君臣一德，协于大中，所以保泰也。^①

九二居下卦之中，刚中得正，“包荒，用冯河，不遐遗，朋亡”四者喻为包容、推心置腹、不遗弃、不结党。告诫在君与臣民关系上，有包容之心，以宽厚为怀，又能彼此推心置腹，以诚相待，施以怀柔，不结党营私，反对阿谀奉迎。人臣随君心必有信孚，以诚相通也能得到君主的恩宠，“即彖所谓元亨也。事必在道，以正相得而非迎合，即彖所谓利贞也。”^②具备以上品格，则“君臣一德”，所谓一德即同德，君臣民同德，定能持盈保泰。看来《述义》讲的保泰之道主要以德而非力，在解《易》时发挥了德治思想。《述义》所谓的德治有以下特色。

要修己德。《述义》发挥乾卦九三说：“三以重刚之姿当重乾之交，故终日乾乾，法其健也，夕惕若终夜乾乾也。日夜乾乾者自强不息，纯其天德之刚而不以人欲间之也。夫三居上而远五位有危焉，重刚而不中德有危焉，以其乾惕能素位以求中，故履危而寡过，惧以终始，其要无咎，此之谓也。”^③这是说乾卦六爻皆阳，象征刚健，九三居处上体之下下体之上，履重刚之险，又阳居阴位不正，易受世俗之情欲影响。因此要“终日乾乾，夕惕若厉”，即时刻保持警惕性，在德性修养上自强不息，才能避免咎害。

《述义》引入“诚”字进一步修养己德，说：“健者诚也，所谓诚者天之道也。体乾之君子以天行为行，一心之中天理流行，有一毫人欲之间则息矣。克己贵强，为仁由己，贵自强，自强则健在我，而与天同其不息，不息亦诚也。所谓诚之者人道也。”^④自强象征乾道之健，不息象征乾上有乾。乾体天刚健有为，此健字便是诚，因为诚也体天道，天道不息就是诚，人体天道刚健有为而自强不息亦是诚。这说明人生的修养非一劳永逸，而是不间

① 傅恒等：《御纂周易述义》卷一，《泰》。

② 傅恒等：《御纂周易述义》卷二，《豫》。

③ 傅恒等：《御纂周易述义》卷一，《乾》。

④ 傅恒等：《御纂周易述义》卷六，《象传上·乾》。

断的过程。

也要养人以德。《述义》认为，多难之世应以安民为先，以仁心来达仁政，“因民所宜而静养之。慎勿急功好大兴役。”^①给人民以休养生息的机会，反对好大喜功，尤其要慎用兵，劳师动众会造成危险。养贤十分重要，颐卦《彖》不直接讲养万民而讲“养贤以及万民”，旨在说明“欲养民非先养贤，势不能偏也”^②。《述义》以《孟子·尽心上》所谓“仁者无不爱也，急亲贤之为务”说明这一点。

《述义》解释大畜卦认为，大畜意为畜养人才，畜养人才“非智取而术驭之也，必有德以服之，故利于用艮之贞已，守其正，止而不迁，故人服其正，止而不往也。既已止之，则必养之，接之以隆礼，予之以厚禄，使天下之士不食于家而食于朝，则贤人乐为所止，故吉也。既已养之又必用之，资其大才以济大事，使贤人之在位者皆得因吾之养以养人，则我收得人之庆，人快大道之得，并忘其为止矣，此大畜之利也”^③。畜养人才非靠智术而是以德，以德畜养人，贤者才来归。大畜卦上艮下乾，乾健上进，艮止在上，卦辞“利贞”是说艮止守正不迁，统治者以正服人，然后以德养人，贤人慕名而来，必定能尽其才，为我所用，协助当权者经世济民，所以卦辞说“不家食，吉。利涉大川”。

井卦本意为水，汲水养物无穷，《述义》借此喻指君养贤，认为君用大臣以求贤，大臣引贤以致之君，“此如用汲，谁曰不可。五明照大显，有王者之明，则所用之大臣贤，而大臣之所汲者皆贤，王享任贤之福而贤者亦能福，天下以自为福，故并受其福也”^④。五即九五刚居中正，“有王者之明”，九三也刚居中为贤人。贤人居下，常怀济世治国之心而苦于不得志，这就需要君主善于挖掘，君主如同古人穿地取水，以瓶引汲一样，也要通过大臣来求贤，以贤人辅弼，君臣皆有福。以此来解释九三卦辞“可用汲。王明，并受其福”。

言行一致。《述义》认为，人伦道德不离寻常日用言行，但“言必有物，无苟高也，惟其信；行必有则，无苟难也，惟其谨。庸言一不信，庸行一不谨，悉邪也，信之谨之则邪闲而诚无不存矣”^⑤。言有物行有则说明道

① 傅恒等：《御纂周易述义》卷一，《屯》。

② 傅恒等：《御纂周易述义》卷五，《彖传·颐》。

③ 傅恒等：《御纂周易述义》卷二，《大畜》。

④ 傅恒等：《御纂周易述义》卷四，《井》。

⑤ 傅恒等：《御纂周易述义》卷十，《乾·文言传》。

德并非虚无飘渺，而就存在于人们的日常言语行为之中，《中庸》所谓“极高明而道中庸”，道德再深奥邃密，也不离百姓之所与能。因此每一次言行都应以是否符合道为标准。言属内，行属外，内应敬，外则义，《述义》又以敬义进一步论述言行一致的问题，说：“君子之学以敬为主，邪曲之念不得萌于其心，则内不期直而自直矣。行之以义，偏陂之端无所施之于事，则外不期方而自方矣。”^① 这里所指的直是说人心体之端正，方则是人制事。做到敬，内心便能端正，做到义，外在行事则能方，敬义两立，德才不孤，其实修身与制事是统一的。

因时而变。《述义》认为，道德一经形成有其恒常性，但非固定不变，说：“《书》曰德惟一，动罔不吉是也。然非执一而不变也，必因事制宜乃亨，而无执一之咎矣。《书》曰德无常师，主善为师是也。然变非意为之也，有不易之理焉，必随时处中，变而不失其正，故利于贞。《书》曰善无常主，协于克一是也。此必本于逊志时敏，日进不已，故又利有攸往。《书》曰始终惟一，时乃日新是也。”^② “德惟一，动罔不吉”、“德无常师，主善为师”、“善无常主，协于克一”、“始终惟一，时乃日新”皆出自《尚书·咸有一德》。引《尚书》证明恒卦义，说明德既有其不变性，以便遵循，又有其可变性，但应不失其正，所谓“盖变者时也，不变者道也”，“以其变者趋时，以其不变者守道”^③。把不变与应变结合起来。变又与通相连，《述义》又说：“礼制宜兴，时有变而通之，则民不倦矣。因其自然而人不觉其变，则民咸宜矣。易以变通而可久。”^④ 礼为德的外在形式，应反映时代的变化，只有变化才能贯通长久，这个长久不是简单的循环，而是不断的更新。

德治的方法与所要达到目的。兑卦兑下坤上，从卦象看，兑为泽，坤为地，《大象》说“教思无穷，保民无疆”，泽之深象征着教思无穷，地之厚象征着保民无疆，《述义》注说：“君子以教思无穷，不徒曰教而必曰思，如泽之渐入地中，无有穷已之时也。容保民无疆，不徒言容而又言保，如地之四周，于泽外无有疆域之限也。”^⑤ 通过教化宽容手段来达到君民和谐。

① 傅恒等：《御纂周易述义》卷十，《坤·文言传》。

② 傅恒等：《御纂周易述义》卷三，《恒》。

③ 傅恒等：《御纂周易述义》卷四，《革》。

④ 傅恒等：《御纂周易述义》卷九，《系辞下传》第二章。

⑤ 傅恒等：《御纂周易述义》卷六，《象传上·临》。

德性的修养必然带来风俗的变化。渐卦艮下巽上，艮象山，巽象木，《大象》“居德善俗”，《述义》指出：“君子体此以贤德为居，而因以善其风俗。居如宽以居之之居，人之居贤德，亹亹而不已，循循而有序，则其德日进而不自知。善俗亦然，渐涵浸渍而无欲速之心，则风移俗易而不党，”^①巽木在艮山之上日渐长高，其德也如此，居德循循有序，日进不知，达到移风易俗转移世风的目的。蛊卦巽下艮上，其《大象》“振民育德”，《述义》注说：“民不振则风俗皆窳而有蛊，振民者取风在下而振动山木之象，德不育则人心惑乱而有蛊，育德者取山在上而涵育风气之象。”^②“振动山木”象征着振起其民，“涵育风气”象征着养育其德。渐卦讲渐，重在潜移默化，蛊卦则讲振，重在振作，与渐卦相反，方式不同，主旨是一样的，都是为改变风俗服务的。

《述义》主治泰之道，与此同时也讲济涣之道，前者是从积极意义上讲的，后者则从消极意义上立论，一正一反，都是为了“持盈保泰”。《述义》释涣卦之本意为涣散，“人心散而不合，事权散而不振皆是也。涣不亨而言亨者，有可亨之道也。亨涣之道必有萃涣之德，又有济涣之才，人心之散当有以聚之，如王假庙极其诚敬，祖考来格，其所以聚神者即其所以聚人者也”^③。《杂卦》说涣即离，离散。人心涣散必然给社会带来不稳定。因此要济涣，济涣之道在于萃，萃意为聚。济涣既要有济涣之德，也要有济涣之才，人必能聚集在一起。卦辞讲“王假有庙”，王为君主，借助宗庙，以祭祀的方式来凝聚人心。卦辞又说“利涉大川”，指人在途中利用舟楫以济不通，凡此皆指用人才以图治道，犹用舟楫以涉川。这些都是比喻以诚凝聚人心，通过人才达到安邦治国的目的。

治理社会除了道德之外还应有制度做保障，《述义》借释《易》也论及这方面的内容，在评论节卦时指出：

水止于泽曰节，有所制而不得过也。制其过所以止于中，节而得中则所守之节皆天理之自然，亦人性之所便，所谓中节之和也，故亨。若制之太过，使事有不顺而心有不安，则其节苦矣。自节而苦，则拂其性

① 傅恒等：《御纂周易述义》卷七，《象传上·渐》。

② 傅恒等：《御纂周易述义》卷六，《象传上·蛊》。

③ 傅恒等：《御纂周易述义》卷四，《涣》。

而不可常守；节人而苦，则逆其情而不可通行。故尚节而戒苦，归于中而已矣。^①

君子以应用立身皆不可以无节，数有多寡，度有隆杀，则制为品节，使贵贱上下各安其分，德存于心，行见于人，则商度拟议，以求其中节而无过不及之差。制数度如三千三百之类，所以节其外也。议德行如直温宽栗之类，所以节其内也。^②

此卦兑下坎上，坎为水，兑为泽，从卦象看“水止于泽”，其本义就是“有所制而不得过”，也就是制度，制度的设定就是规范人们的行为，基本点是适中，或者说宽严适度，把人们的行为限制在合理的范围之内，过与不及都不可取。此卦坎象征着法律为“制”，兑象征着讲习为“议”。因此节包括两个方面，一是内在的节，“议德行”（道德规范），一是外在的节，“制数度”（礼仪法规），内外皆有所节，人的内心与行为符合道德规范和礼仪法规，就会给社会带来稳定。在制度上，礼尤为重要，《述义》告诫君子举动皆出于礼符合礼，非礼不去做，因为“礼者天秩天叙也，克己复礼，动皆天理”^③。礼为天的秩序，行为符合礼便是存天理。

另外，刑狱也属于制度中的一种，对于刑狱，《述义》认为《易》凡言刑狱之事皆取离卦。噬嗑卦震下离上，震为动，离为明，“动而明明罚敕法之象”，丰卦离下震上，离为明，震为动，“明以动折狱致刑之象”，贲卦离下艮上，离为明，艮为止，“明以止无敢折狱之象”，旅卦艮下上离，艮为止，离为明，“止而明明慎用刑之象”^④。凡此说明用狱既要清明又要慎重，最好是不用狱。君子应体察民之情苦，“于狱之未成则议之，务求其入中之出；狱既成则宽缓之，且求其死中之生。盖其至诚惻怛，好生不杀之心首用之议狱缓死”^⑤，“议狱缓死”为中孚《大象》，议狱是“求其入中之出”，缓死是“求其死中之生”，反对草菅人命。由此才能深入人心，得到民的拥戴，天下才相孚。《述义》对刑狱的态度可以说是其所倡导德治的充分体现。

① 傅恒等：《御纂周易述义》卷四，《节》。

② 傅恒等：《御纂周易述义》卷七，《象传下·节》。

③ 傅恒等：《御纂周易述义》卷七，《象传下·大壮》。

④ 傅恒等：《御纂周易述义》卷七，《象传下·旅》。

⑤ 傅恒等：《御纂周易述义》卷七，《象传下·中孚》。

《述义》释泰卦提出保泰之道，可是《易》除了泰卦又有其反卦否卦，否、泰二卦相联，彼此消长，相互转化，喻指社会治乱也可以相互转化，对此《述义》发表自己的意见：“否终成泰，反其类也，上下易位有倾象焉。取其所以否者而尽倾之，今而后喜可知也。然今虽喜先之否也久矣，追念先否则悼往失而图先事之防，否而后喜则戒骄盈而虑后日之患，所谓先天下之忧而忧，后天下之乐而乐也。君切其亡之戒，臣存先否之思，否终泰来而忧危愈甚，深知平陂往复之可畏也。”^① 否上九处否之极，有“倾否，先否后喜”之象，所谓否极泰来，喻指乱极反治。“追念先否”是总结过去祸乱的经验教训，“否而后喜”，是处治时应戒骄戒躁，知治乱转化之理，在未乱时就应居安思危，防患于未然。泰卦九三所说“无平不陂，无往不复”之所以“可畏”，是因为平陂往复有其客观的法则，使人知惧，《述义》引《诗经·周颂·昊天有命》所说的“畏天之威，于时保之”，是告诫人要知天威，借助天来向人示警，由此才能持盈保泰。

既济卦六爻皆当位得正，喻指社会安定，《述义》告诫在这种条件更应该居安思危，思患预防，即“以晏安废事，以逸豫灭德，则小必加大而祸乱作矣。循环倚伏间不容发，不可不思患而预防之也”^②。客观存在的“循环倚伏”，叫人防患于未然，指事情尚未发生即预防。如果事情发生了，那就不要使其扩大，又要防微杜渐，《述义》发挥坤卦《文言》时阐述了这一点：正如自然界普遍存在着阴阳消长一样，人事“乱之初生起于一念之不善，驯而成之也易，逆而消之也难。辨之于早则可治，积之以渐则势成，《易》曰：履霜坚冰至，至者以渐而至也。盖言顺者顺之道必有辨焉，辨之不早，则顺非其所当顺，其至于坚冰必矣。坤惟一顺而阴积则凝，故于其初而即致戒于履霜之渐，且推其极而著其所由来，圣人之意深矣”^③。凡事皆有一个由小到大，由弱变强的渐进过程，其原因在于“积”，量的积累必然发生质的变化，社会中的祸乱亦如此。因此防患于未然关键在于“辨之于早”，如同坤卦初六告诫“履霜”而知“坚冰至”，有预见性，使不善不“积”，便可以把它消灭在萌芽状态。

① 傅恒等：《御纂周易述义》卷一，《否》。

② 傅恒等：《御纂周易述义》卷四，《既济》。

③ 傅恒等：《御纂周易述义》卷十，《坤·文言传》。

《述义》与清廷先前组织编纂的《易经通注》、《日讲易经解义》、《周易折中》一样，以尊朱子易学为宗旨，同时又恪守《周易折中》规模，其思想建树虽不多，也透露了一些经世济民的意识，反映了乾隆时期清廷易学的发展水平。嘉道以后由于内忧外患等原因，清廷再也没有组织编纂有关《周易》方面的著作，可以说《述义》是清廷易学的殿军之作，它标志着清廷易学的终结。

第二章

汉易学的复兴

清中叶汉学流行，学者们或对诸经注疏整理、训诂笺释，或在文字学、音韵学方面狠下工夫，或对以往的著作进行辨伪，还有的学者校勘、辑录亡佚，他们基本上恪守“读九经自考文始，考文自知音始”^①的治经宗旨，以训诂明义理为共同的价值取向，在整理与总结传统古籍方面成就巨大。这一学风无疑也影响到易学。此时易学的一个重要特征是从宋易对《周易》义理的阐发转向对汉易的解说。清代中期汉易以推崇和解说汉代易学为己任，以汉易为正统，成为时代的主流。从文献学角度说，清代中期汉易诸家对汉代易学的整理和解说，以及对《周易》的字义解释，做出了自己的贡献。然而就思想而言，他们建树并不多，尤其是创新不够，这也是清代汉易不能在总结汉代易学基础上进一步推动易学向前发展的重要原因。这里仅以惠栋、张惠言、朱骏声为例，^②侧重讨论一下他们的易学思想。

第一节 惠栋的易学

惠栋生于康熙三十六年（1697），卒于乾隆二十三年（1758），字定宇，号松崖，又称小红豆先生，江苏吴县人，著名易学家。惠栋少年“凝静敦朴”^③，稽古不怠，于经史诸子、道释二藏，无不涉猎。惠栋之父惠士奇的好友李绂赞道“仲孺有子矣”^④。五十五年（1716），入吴江县学，不久补元和县学博士弟子员。五十九年（1720），随父宦居广东，与父亲门下苏珥、

① 顾炎武：《亭林文集》卷四，《答李子德书》。

② 另有王念孙、王引之父子也属汉易，这方面的研究参看郑吉雄《易图象与易诠释》一书，喜玛拉雅基金会，台北，2000。

③ 王昶：《惠先生墓志铭》，《碑传集》卷一百三十三，《经学下之上》。

④ 钱大昕：《潜研堂文集》卷三十九，《惠先生栋传》。

罗天尺、何梦瑶、陈海六等俊彦以学术相砥砺。雍正年间回到苏州。乾隆九年（1744）乡试被黜后教授门徒，专意撰著，所撰《古文尚书考》，承阎若璩《尚书古文疏证》后，进一步考辨梅賾《古文尚书》之伪。十四年（1749），乾隆颁谕，责成九卿、督抚荐举潜心经学之士，翌年，惠栋为两江总督黄廷桂、陕甘总督尹继善列名荐牍，对此他激动不已，在致尹继善信中阐述自己复兴汉学的缘由：“栋四世咸通汉学，以汉犹近古，去圣未远故也。《诗》、《礼》毛、郑，《公羊》何休，传注具存，《尚书》、《左传》伪孔氏全采马、王，杜元凯根本贾、服，唯《周易》一经，汉学全非”，潜研多年，便悟得“洁静精微之旨，子游《礼运》，子思《中庸》，纯是易理。乃知师法家传，渊源有自”^①。复兴汉学的理由是“以汉犹近古，去圣未远”，这似乎成了清代汉学家复兴汉学的重要原因。

十六年（1751），惠栋在经学制科受挫后并没有一蹶不振，而是继续从事经学研究。十九年（1754），应两淮盐运使卢见曾聘，作幕卢府。惠栋喜好清初著名学者王士禛诗词，曾为王士禛的诗集作过详尽注释，名为《渔洋精华录训纂》，卢见曾作叙并资助出版。此间除著书立说外，还结交南北名儒，尤其是与沈彤结交，令他终身难忘。二十二年（1757），戴震自北京南归至扬州，与惠栋相识，惠栋握着戴震的手说：“昔亡友吴江沈冠云（名彤——引者）尝语余，休宁有戴某者，相与识之也久”^②，对戴震的关爱，使戴震深受鼓舞。戴震后来回忆说：“松崖先生之为经也，欲学者事于汉经师之古训，以博稽三古典章制度，由是推求理义，确有据依。”^③此次相晤，在对戴震思想的形成起了重要作用的同时，也使自己的经学思想经戴震播扬光大，对后世产生深刻影响。

惠栋一生著述丰厚，在学术诸领域都有贡献，如于《春秋》，以顾炎武《左传补注》虽然取《开成石经》较其同异，但义有未尽，于是发明贾奎、服虔之学，附以群经，作《补注》四卷。于《尚书》则采摭《史记》、《前后汉书》及群经注疏，以辨后出《古文尚书》之伪，断言郑玄《古文尚书》二十四篇并非张霸伪造，而是真古文，梅賾《古文尚书》二十五篇则为伪古文。所作《古文尚书考》二卷，爬罗剔抉，句梳字栉，摘其伪之由来，

① 惠栋：《松崖文钞》卷一，《上制军尹元长先生书》，《聚学轩丛书》本。

② 戴震：《戴震文集》卷十一，《题惠定宇先生授经图》，中华书局，1980。

③ 戴震：《戴震文集》卷十一，《题惠定宇先生授经图》。

为郝敬、阎若璩所未及。因范晔《后汉书》缺略遗误，而《东观汉记》、谢承之书又没有，于是取《初学记》、《艺文类聚》、《北堂书钞》、《太平御览》等书，作《后汉书补注》十卷。又以“汉儒通经有家法，故五经师训诂之学皆由口授，古文古义非经师不能辨也，先生四世传经，恐日久失其句读”，成《九经古义》二十卷。惠栋少时喜王士禛诗集，作《渔洋精华录训纂》二十四卷，“搜采博洽，贯串掌故，亦为世所传”^①。

关于惠栋的易学，他一家四世传经，“盖先生经学得之半农先生士奇，半农得之砚溪先生周惕，砚溪得之朴庵先生有声，历世讲求，始得家法，亦云艰矣”^②。其曾祖父有声、祖父周惕、父士奇皆为表彰汉易不遗余力。他幼受庭训，继承父祖未竟之志治《易》。以为王弼易兴而汉易亡，所幸传其略于李鼎祚所著《周易集解》中，于是便从《周易集解》入手，挖掘汉易。

乾隆四年（1739），惠栋撰《重卦考》，赞同郑玄之说，认为重卦之人为神农而非伏羲。九年（1744），在生活极为艰难的情况下，他仍“闭门读《易》，声彻户外”^③。同年，撰成第一部经学著作《易汉学》，旨在梳理汉易学源流。十四年（1749），开始《周易述》的撰写。二十一年（1756），与沈大成一起襄助卢见曾辑《雅雨堂藏书》刊行，其中易著有《李氏易传》、《郑氏周易》、《周易乾凿度》等。此时集中撰写《周易述》，基本撰成《周易述》中的《周易》上经和下经一部分、《易微言》、《明堂大道录》、《禘说》、《易例》、《易大义》等。他晚年力疾撰著，本来打算写完《周易述》，可惜病魔缠身，临终前向二子承绪、承蓴表达平生精力尽于此书，惜天不假年，未能卒业之憾，希望他们抄录此书，妥善保存，毋使遗失。

惠栋虽赍志而歿，但恢复汉易的努力没有白费，最终酿成一股学术新思潮，功不可没。王昶在论及易学贡献时认为，惠栋“于《易》理尤精”，作《易汉学》七卷、《周易述》二十卷，“凡郑君之爻辰，虞翻之纳甲，荀诹之升降，京房之世应飞伏，暨六日七分世轨之说，悉为疏通证明。由李氏之集解以及其馀，而汉代易学灿然。”又撰《易微言》二卷、《易例》二卷，“以阐明之”。又因《易》而悟明堂之法，作《明堂大道录》八卷、《禘说》

① 参见王昶《惠先生墓志铭》，《碑传集》卷一百三十三，《经学下之上》。

② 卢见曾：《周易述序》，《周易述》卷首，《雅雨堂》本。

③ 陈黄中：《惠征君栋墓志铭》，《碑传集》卷一百三十三，《经学下之上》。

二卷，“发圣人飨帝飨亲之至意”，称古代的明堂、治朝、太庙、灵台、辟雍，皆存在于其间，考之《尧典》、《春秋》、《月令》、《王制》无有不合。^①对惠栋复兴汉易从正面给予积极肯定。

一 抑宋易扬汉易

对于汉宋学术思想，惠栋有以下看法，他虽然承认真正的大儒则应兼通汉宋，所谓“汉人经术，宋人理学，兼之者乃为大儒。荀卿称周公为大儒，大儒不易及也”^②。又“章句训诂知也，洒扫应对行也，二者废其一，非学也”^③。知行不可偏废，汉宋应兼顾。但就经学而言，他仍是重视汉学，指出：“宋儒谈心性直接孔孟，汉以后皆不能及。”“汉有经师，宋无经师，汉儒浅而有本，宋儒深而无本，有师与无师之异，浅者勿轻疑，深者勿轻信，此后学之责”^④。又发挥韩非《外储说》指出：“郢人有遗燕相国书者，夜书，火不明，因谓持烛者曰举烛，云而过书举烛，举烛非书意也。燕相受书而说之曰举烛者，尚明也，尚明也者，举贤而任之。燕相白王，大悦，国大治。治则治矣，非书意也。今世学者多似此类。家君子曰：宋人不好古而好臆说，故其解经皆燕相之说书也。”^⑤ 综述以上所引，可以看出惠栋对汉宋的态度，那就是宋儒谈心性，汉儒谈经学，把经学与心性当成两个东西，他虽然有限地承认心性的价值，但更重要的是推尊经学，以经学来衡量学术思想，这必然得出宋人“解经皆燕相之说书”的结论。这也就可以理解为什么他以复兴汉学为己任了。惠栋还具体论述了复兴汉学的原因，那就是：

汉人通经有家法，故有五经师。训诂之学，皆师所口授，其后乃著竹帛，所以汉经师之说立于学官，与经并行。五经出于屋壁，多古字古言，非经师不能辨，经之义存乎训，识字审音，乃知其义。是故古训不可改也，经师不可废也。^⑥

① 参见王昶《惠先生墓志铭》，《碑传集》卷一百三十三，《经学下之上》。

② 惠栋：《九曜斋笔记》卷二，《汉宋》。

③ 惠栋：《九曜斋笔记》卷二，《趋庭录》。

④ 惠栋：《九曜斋笔记》卷二，《趋庭录》，《丛书集成续编》本，上海书店，1994。

⑤ 惠栋：《九曜斋笔记》卷二，《本朝经学》，《聚学轩丛书》本。

⑥ 惠栋：《周易述》卷十六，《系辞上传》，《四库全书》本。

他复兴汉学又是以复兴汉易为先导的，也就是说复兴汉易是其复兴汉学的重要组成部分。他之所以复兴汉易，同样是因为汉易近于《周易》本来面貌，且有师法家法承传。相比较而言，宋易尤其是其中的图书先天太极之说，已杂糅佛道方外，非《周易》本来面目。因此还原《周易》就必须抑宋易扬汉易，这两者是其易学相辅相成的组成部分，可谓一把双刃剑。

1. 抑宋儒易学

驳河图洛书之说。众所周知，在易学史上，宋人系统地以河图和洛书附会于《易》，尤其是朱熹著《周易本义》列河图洛书于书前，对元明易学影响巨大，《周易》中的河图洛书说似乎成了定论。清初，在群经辨伪学风影响之下^①，学者们开始对河图洛书之说提出质疑。顾炎武、黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄、胡渭等人给予全面批判与考辨，使宋易河图洛书之说受到沉重打击。^② 惠栋秉承此风，进一步对宋易图书之学展开批驳。

他引郑玄注加以解释说：“河图、洛书为帝王受命之符，圣人则象天地以顺人情，故体信以达顺而致太平，为既济定也。”^③ 河洛只是帝王受命之符，并非宋易所说的十河九洛之说，因此，注《系辞》“天地之数”章，取虞翻、郑玄注，不以其为河洛之本。他在《易汉学》中认为，九宫之法，一、二、三、四、五、六、七、八、九，一北九南、三东七西、四东南六西北、二西南八东北、五居中，方位与《说卦》相同。《乾凿度》所谓四正四维，皆合于十五。以五乘十，即为大衍之数，刘牧称之为河图。阮逸撰《洞极经》，以此为洛书，而取扬雄一六相守，二七为朋之说，以为河图。郑康成注大衍之数云以为天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中，阳无偶，阴无妃，未得相成。地六成水于北，与天一并，天七成火于南，与地二并，地八成木于东，与天三并，天九成金于西，与地四并，地十成土于中，与天五并。虞仲翔认为，一六合水，二七合火，三八合木，四九合金，五十合土。郑玄、虞翻之说皆与河图相合。然而“康成、仲翔未尝指此为河图，则造此图以为伏羲时所出者，妄也。桓君山《新论》曰：河图洛书，俱有兆朕，而不可知，乃知汉以来并未有图书之象。夫子曰：河不出图，东序河图，后人安得见之。虽先儒皆信其说，吾不敢附和也”^④。古

① 参见林庆彰《清初的群经辨伪学》，天津出版社，1990，有详细论述。

② 参见拙作《清初易学》，商务印书馆，2004。

③ 惠栋：《易汉学》卷八，“辨洛图洛书”条。

④ 惠栋：《易汉学》卷八，“辨洛图洛书”条。

传戴九履一之图，即《乾凿度》所说的九宫之法，阮逸又伪作《洞极经》，以五方者为图，以九宫者为书。郑玄和虞翻注《系辞》“天地之数”章，其说虽与河图之数相合，但并没有称此为河图，桓谭《新论》也未知河洛图式，宋以前未有人以此为《易》之河图。至宋刘牧以其为河图，又以五行生成图为洛书。惠氏旁征博引，论证河洛图式皆晚出，为宋人所为，与《系辞》本身无关，可以说是对清初胡渭等人辨河洛图式之说的继承与发展。

辨先后后天。惠栋援引其父惠士奇《易说》认为，道家所创先天、后天图，以先天为伏羲卦，后天为文王卦，有悖于易理。邵雍所谓先天八卦有乾南坤北之说，而依乾坤二卦而言，“乾为寒为冰，南非寒冰之地，曷为而移在南。坤为土，王四季，在中央。西南者，中央土也，曷为而移之北乎？”惠氏认为《系辞》“天地定位”章是说：定位指天尊地卑而乾坤定，卑高以陈而贵贱位。如果依道家的说法，先天乾在南，后天在西北，先天坤在北，后天在西南，天地无从定位。又按常识说北极在上，南极在下，而乾南坤北是天在下地在上。天地并未定位，此不过是道家之说。^①在他看来，圣人作八卦，所以尊奉天时，而道家创为先天之学，作先天八卦位，假托之伏羲，甚为妄诞。所为先天者，指“两仪未判，四象未形，八卦何从生？”天地定位，乾坤始作，六子乃索，八卦相错，阴阳交感，山泽气通，水火雷风，各建其功^②，显然指是后天，如何是为先天。“天地定位”并无乾南坤北之意，也无先后天之意。邵氏的先后天易学不合于《周易》经传，先后天图式出于对《说卦》八卦方位说的误解。惠氏在《周易述》中依《乾凿度》文，以为“天地定位”章讲《周易》上下篇六十四卦排列的次序，上篇首乾次坤，先泰而后否，因此说“天地定位”。“帝出乎震”章讲的八卦方位，为古明堂制，并详加考证。他依汉易解释《说卦》文，排斥先后天易学，也是对宋易中象数之学的否定。

宋人所造纳甲图，与先天相似。蔡季通遂谓先天图与《参同契》相契合，惠栋驳道：“殊不知纳甲之法，乾坤列东，艮兑列南，震巽列西，坎离在中。”^③并没有什么乾南、坤北、离东、坎西之说。干宝注《序卦》“有

① 参见惠栋《易汉学》卷八，“辨先后后天”条。

② 参见惠栋《易汉学》卷八，“辨先后后天”条。

③ 惠栋：《易汉学》卷八，“辨先后后天”条。

天地然后万物生焉”对先后天提出自己的看法，说：“物有先天地而生者矣。今正取始于天地。天地之先，圣人弗之论也。故其所法象必自天地而还。”惠栋对此给予很高的评价，认为干宝此注，好像是预知后世有陈抟、种放、穆修、李之才、邵雍诸人，伪造先天图以乱圣经，其谆谆之言，卫道之深，可以从祀文庙。^①

对于邵雍的太极生两仪，惠栋发挥其父的说法主“生”，反对邵子主“分”，认为《易》言生不言分，父生子子生孙可谓之生，不可谓之分。邵雍割裂太极，穿凿阴阳，一分为二，二分为四，四分为八，朱子称其为“加一倍法”，并笃信不已，不足为取。邵雍一分为二，二分为四，四分为八之说，“汉唐言《易》者不闻有此。程子非不能理会邵雍易，但以之解《周易》，恐其说之未必然也。且上蔡，程子之高弟也。邵子，又程子之妻兄弟也。老浮图之授受，上蔡犹知之，曾程子也而肯为异说所惑哉？”^②邵子以“加一倍法”说明易卦产生，程颐并不以邵氏此点有可取处。朱熹不继承程颐，反而采纳邵雍之说。惠氏所述，意在驳斥朱熹。

惠栋追本溯源，对宋易图书先天之学的本质及根源进行辨析，认为它们“实皆道家之学也”^③，其根源是：

道教莫盛于宋，故希夷之图，康节之《易》，元公之太极，皆出自道家。世之言《易》者，率以是三者为先河，而不自知其陷于虚无，而流于他道也。惜哉！^④

伏羲四图，皆出于邵氏，邵氏之学本之庐山老浮图，见谢上蔡传。……道家之老庄，犹儒家之孔孟，乾南坤北，其不合乎老庄，必出于后世道家之说，故未闻乎古，至宋而后盛行焉，以后道家之说，托为伏羲而加之文王、周公、孔子之上。学者不鸣鼓而攻，必非圣人之徒也。^⑤

对于先天太极，他认为梁元帝撰《孝德传》、《道学传》，说明道学为道家之学。《宋史》把周敦颐、二程、张载、朱熹归入《道学传》，是误袭其说，

① 参见惠栋《易例》上，“卦无先天”条，《丛书集成初编》本，商务印书馆，1936。

② 惠栋：《易汉学》卷八，“辨两仪四象”条。

③ 惠栋：《松崖笔记》卷三，《道学传》，《丛书集成续编》本，上海书店，1994。

④ 惠栋：《易汉学》卷八，“辨太极图”条。

⑤ 惠栋：《易汉学》卷八，“辨先后天”条。

而周敦颐的太极，朱熹的先天，皆为道家之学。至于陈抟的河图、邵雍的河图洛书之学和周敦颐的太极图一样，皆出于宋初盛行一时的道教，非儒家正统。但他肯定程颐，因为程子教人《大学》、《中庸》，从不言无极太极。程子言《易》，也不知有先天，不为异端所惑，卓然在周敦颐、邵雍之上。这里的“道家”非指老庄，而是汉以后的道家，“老浮图”指道教和佛教。

总之，惠栋站在儒家正统立场上对宋易图书先天太极之学批判是希望把它与《周易》区别开来，还其道家本来面貌，维护《周易》作为儒家经典的地位，同时也是对清初儒批评考辨宋易图书先天太极诸说的进一步发展。

2. 扬汉儒易学

惠栋一生研精覃思于汉儒易学，而以虞翻世传的《孟氏易》为主，又参以古文家荀爽、郑玄所传的《费氏易》，对汉易不加辨别，也不分今古，全盘继承，为清代中期汉易复兴的奠基人。其易学的主要著作有：《周易述》、《易汉学》、《易例》、《易大义》、《禘说》、《明堂大道录》、《易大谊》等。从这些著作中可以看出，他从不同视角复兴汉易的努力。

《易汉学》是追考汉儒诸家易学之作。其书共八卷。包括孟长卿易二卷，虞仲翔易一卷，京君明易二卷（干宝易附见），郑康成易一卷，荀慈明易一卷，最后一卷是惠栋发明汉易之理，以辨正河图、洛书、先天太极之学。其书以虞翻次孟喜，是因虞翻为孟喜之别传，虞翻自称五世传孟氏易，以郑玄次京房，是因《后汉书》称郑玄通京氏易。荀爽另为一卷，以示荀爽为费氏易的流派。四库馆臣评道：此书“采辑遗闻，钩稽考证，使学者得略见汉儒之门径，于《易》亦不为无功矣”^①。

《易例》是广搜汉人释《易》体例之著。惠栋所作《周易述》目录列有《易微言》等六篇，只有《易微言》二卷，附刊卷末，其余皆缺。《易例》二卷应为六篇中的第三种。其书旨在考究汉儒之传，发明释《易》体例。其例共九十类，其中有录无书十三类，原跋称为未成之书。检视其书，不仅采摭未完，而且门目也尚未分定，不可据为定本。然“栋于诸经深窥古义，其所摭摭，大抵老师宿儒专门授受之微旨，一字一句，具有渊源。苟汰其芜杂，存其菁英，因所录而排比参稽之，犹可以见圣人作《易》之大纲，汉代传经之崖略，正未可以残阙少绪，竟弃其稿矣。”^②虽然有所缺失，

① 《四库全书总目》卷六，《经部·易类六》，中华书局，1965。

② 《四库全书总目》卷六，《经部·易类六》。

但价值仍不能低估。

《周易述》发挥汉儒之学，以荀爽、虞翻为主，参以郑玄、宋咸、干宝诸家之说，皆能融会其义，以自注自疏的方式阐释己义。其书目为四十卷。自一卷至二十一卷，为训释经文，二十二卷、二十三卷为《易微言》，杂抄经典论《易》之语，二十四卷至四十卷，凡包括《易大义》、《易例》、《易法》、《易正讹》、《明堂大道录》、《禘说》六篇名，有录而无书。而另有《易例》、《易大义》、《禘说》、《明堂大道录》、《易大谊》五种刊行，大体可作为以上有录无书六篇的补充。《周易述》的注疏部分尚缺下经十四卷及《序卦》、《杂卦》两传，此书为未完之作。其《易微言》二卷也杂录旧说，以备参考。惠栋死后，其门人过分尊重师说，以未定残稿而出版，也非惠栋本意。对于《周易述》，四库馆臣认为，自从王弼易学盛行，汉易遂绝，宋元易学离古愈来愈远，其中言象数者又歧为河图洛书之说，有悖于《周易》本旨，而惠栋则能原本于汉儒，“推阐考证，虽掇散佚未能备睹专门授受之全，要其引据古义，具有根柢，视空谈说经者，则相去远矣”^①。对其纂辑汉易且自注自疏之功给予充分认可。

《易大谊》（《易大义》）是发挥汉易思想之作，也即惠栋的《中庸注》。他断言《中庸》为“仲尼微言也。子思传其家学，著为此书，非明《易》不能通此书也”^②。

对于此书的版本流布及书的特色，钱熙祚和惠栋的再传弟子江藩都有评论。《易大谊》原未见刊本，钱熙祚所得到的稿本，“本题云：庚辰（1820年——引者）二月，从家心庵假得江铁君（江沅——引者）本抄录”，他作跋认为，此书的特色是“列《中庸》全文，而从《易》解之。固不免支离傅会之失”，但“可于章句外备一解云”^③。《易大谊》可视为《中庸》与《周易》互解之作。嘉庆二十三年（1818）春，江藩客游南昌，从阳城张子洁那里见到自己老师江声的手写本，自己又据此亲自抄写了一本，江藩说：“知非《易大义》，乃《中庸注》也。盖征君先作此注，其后欲著《易大义》以推广其说，当时著于目而实无其书，嗣君汉光先生即以此为《大义》。”《中庸注》“虽征君少作，然七十子之微言，亦具在是矣”^④。依江氏

① 《四库全书总目》卷六，《经部·易类六》。

② 惠栋：《易大谊》卷末，《易大谊跋》，《丛书集成初编》本，商务印书馆，1939。

③ 惠栋：《易大谊》卷末，钱《跋》。

④ 惠栋：《易大谊》卷末，江《跋》。

之言,《中庸注》亦可视为《易大义》的准备著作。

另有《明堂大道录》和《禘说》,这两部书与惠栋易学紧密相关,主要探讨了明堂、禘与《易》的关系,可以说是其易学的具体运用。

惠栋易学的基本宗旨就在于恢复汉易传统,他在论及复兴汉易的理论依据时说:

六经定于孔子,毁于秦,传于汉,汉学之亡久矣。独《诗》《书》二经犹存毛、郑两家。《春秋》为杜氏所乱,《尚书》为伪孔氏所乱,《易经》为王氏所乱。杜氏虽有更定,大较同于贾、服,伪孔氏则杂采马、王之说,汉学虽亡而未尽亡也。惟王辅嗣以假象说《易》,根本黄老,而汉经师之义,荡然无复有存者矣。故宋人赵紫芝有诗云:辅嗣《易》行无汉学,玄晖诗变有唐风,盖实录也。栋曾王父朴庵先生尝闻汉易之不存也。取李氏《易解》所载者,参众说而为之传。天崇之际,遭乱散佚,以其说口授王父,王父授之先君,先君于是成《易说》六卷,又尝欲别撰汉经师说《易》之源流而未暇也。栋趋庭之际,习闻余论,左右采获,成书七卷,自孟长卿以下五家之《易》,异流同源,其说略备。呜呼!先君无禄,即世三年矣。以栋之不才,何敢辄议著述,然以四世之学,上承先汉,存什一于千百,庶后之思汉学者,犹知取证,且使吾子孙无忘旧业云。^①

惠栋其曾祖父依据李鼎祚《周易集解》阐扬汉易,他继承祖父之志。复兴汉易是因其直接先秦,又有经师口传家法,传孔子之学,一脉相承。魏晋以下,《易》为王弼所乱,已失本真。所谓“汉儒皆用卦气为占验,宋元以来,汉学日就灭亡,几不知卦气为何物矣”^②。他提倡汉易,主要是孟、京以来的象数之学和卦气说,称赞虞氏,“唯是《易》含万象,所托多途,虞氏说经,独见其大。故兼采之以广其义”^③。其在《易汉学》中统计虞翻所取八卦之物象三百七十,评论“虽大略本于经,然其授受必有所自,非若后世乡壁虚造,漫无根据者也”^④。在他看来,如果说王弼以来的《易》受

① 惠栋:《易汉学》卷首,《易汉学原序》。

② 惠栋:《易汉学》卷一,《孟长卿易上》。

③ 惠栋:《周易述》卷一,《周易上经·坤》,《四库全书》本。

④ 惠栋:《易汉学》卷三,《虞仲翔易》。

黄老之学的影响，那么宋易则是《易》外别传了。

复兴汉易必须了解汉易源流，在他看来，“识得汉易源流，乃可用汉学解经”^①。而朱震的《汉上易传》、毛奇龄的《仲氏易》，并未了解汉儒解《易》，其注《易》为人所耻笑。汉易源流通过汉易的师承与传递表现出来，涉及今古文问题。史称：“及秦燔书，而《易》为筮卜之事，传者不绝。汉兴，田何传之，讫于宣、元，有施、孟、梁丘，京氏列于学官，而民间有费、高二家之说。刘向以中古文《易经》校施、孟、梁丘经，或脱去无咎、悔亡，惟费氏经与古文同。”^② 在这里，施雠、孟喜、梁丘贺属于今文易，费、高两家属于古文易。

今文的传递系统主要有施、孟、梁丘三家，皆受于田王孙。史称“喜从田王孙受《易》，喜好自称誉，得《易》家候阴阳灾变书，诈言师田生，且死时枕喜膝，独传喜。诸儒以此耀之。同门梁丘贺疏通证明之曰：田生绝于施雠手中，时喜归东海，安得此事”^③？尽管如此，其中虞翻学孟氏易，同时也赞扬荀爽之易，《易汉学》引虞翻奏上《易注》言，以为“颍川荀谓（爽），号为知《易》，臣得其注，有愈俗儒”^④。京房也传孟氏《易》。如《汉书·艺文志》有《孟氏京房》十一篇，《灾异孟氏京房》六十六篇，三家《易》与京氏《易》同立学官，有渊源，足见三家《易》以孟氏《易》影响最大。

古文有费氏《易》。史称“费直字长翁，东莱人也。治《易》为郎，至单父令。长于卦筮，亡章句，徒以彖、象、系辞十篇文言解说上下经”^⑤。费氏书不传，郑玄、荀爽、王弼皆传费氏《易》。费氏《易》传自民间。《隋志·五行家》有费直《易林》二卷，《易内神筮》二卷，《周易筮占林》五卷，费直《易》亦兼言卜筮，尤其爻象承应阴阳变化之说，与孟京两身体例不同。费氏《易》与三家《易》不同在于，费氏《易》与中古文经同，而且无章句，以《彖》、《象》、《系辞》等解说上下经，此与西汉经师寻章摘句不同。晚清陈澧认为费直学风是“千古治《易》之准的也。孔子作《十篇》为经注之祖，费氏以《十篇》解说上下经，乃义疏之祖。费氏之书已佚，而郑康成、荀慈明、王辅嗣皆传费氏学。此后诸儒之说，凡据

① 惠栋：《九曜斋笔记》卷二，《趋庭录》。

② 《汉书》卷三十，《艺文志》，上海古籍出版社，1986。

③ 《汉书》卷八十八，《儒林传》。

④ 惠栋：《易汉学》卷三，《虞仲翔易》。

⑤ 《汉书》卷八十八，《儒林传》。

《十篇》以解经者，皆得费氏家法者也，其自为说者皆非费氏家法也。说《易》者，当以此为断”^①。可惜费氏易学并未得到真正流传。

惠栋复兴汉易对古文易与今文易有以下态度。他以孟喜易为古文，说：“《说文》夕部引《易》曰：夕惕若夤。案许慎叙曰：其称《易》孟氏，古文也。是古文《易》有夤字。虞翻传其家，五世孟氏之学。”^②以孟氏《易》为古文，虞翻传承。惠栋又释“伏戏”一词作“庖牺”，说：“此孟、京、虞义也。庖牺，孟、京作伏戏。许慎以《易》孟氏为古文，故知古文作伏戏。”^③京氏《易》本当今文，在这里反而为古文。又关于豫卦九四爻辞“朋盍簪”的解释，也以京氏、荀氏为古文《易》。而荀氏近费氏《易》，荀爽推崇费氏《易》，荀悦说：“臣悦叔父司空爽传《易传》，据爻象承应阴阳变化之义，以《十篇》之文，解说经义，由是充豫之间言《易》者，咸传荀氏学。”^④荀爽以《易传》解《易》倾向古文易。惠栋以《易》经说都属于今文，而文字章句都是古文，今古文经常混用，也就是说，在他那里今古文界限不甚清楚。

惠栋复汉易重视文字考证。孔颖达《周易正义》据马融、陆绩之说，以爻辞为周公所作，与郑玄说相异。其依据是明夷卦六五“箕子”，升卦六四“王用享于岐山”，皆文王以后的事。惠栋加以辩驳。认为明夷卦六五“箕子”当从古文作“其子”，“其”古音“亥”，亦作“萁”（草名）。刘向称《周易》其子作蓂兹，荀爽据以为说，读萁子为蓂兹。其与亥，子与兹，文异而音义同。《三统术》称该阋于亥，孽萌于子，该亥亦同物。五本坤，坤终于亥，乾出于子，用晦而明，明不可息，因此说其子之明夷。马融为俗儒，不知七十子传《周易》大义，读其为箕。五为天位，箕子作为大臣则居君位，显然有悖于易例。总之，箕子应为万物方蓂兹。对于升卦六四，惠栋则认为文王爻辞，皆据夏商之制。《春秋》引《夏书》“惟彼陶唐，帅彼天常，有此冀方”，服虔云“尧居冀州，虞夏因之”。《禹贡》冀州“治梁及岐”，《尔雅》云“梁山，晋望也”。诸侯三望，天子四望，梁山为晋望，明、梁、岐皆冀州之望。此王谓夏后氏受命祭告，非指文王。^⑤

① 陈澧：《东塾读书记》卷四，《易》，三联书店，1998。

② 惠栋：《周易述》卷一，《周易上经·乾》。

③ 惠栋：《周易述》卷十七，《系辞下传》。

④ 《前汉记》卷二十五。

⑤ 参见江藩《国朝汉学师承记》卷二，《惠松崖》，中华书局，1983。

惠栋复兴汉易表现在以汉易诸体例为圭臬，包括广泛地运用当位、应、卦气、升降、旁通、卦变、飞伏、互体等，对《周易》卦爻象和卦爻辞进行解释。

第一，当位、应。此易例尤其表现在二济卦上。惠栋指出：“《易》重当位，其次重应，而例见于既、未济《彖辞》。既济《彖》曰利贞，刚柔正而位当也，此言当位也。未济《彖》曰虽不当位，刚柔应也，此言应也。未济六爻皆不当位而皆应，《易》犹称之，则《易》于当位之外其次重应，明矣。”^① 既济卦下离上坎，六爻阴阳皆居正，即当位而有应。未济卦下坎上离，六爻阴阳皆不正，但有应。一般说当位有应则吉，反之则凶。他注乾上九爻辞“亢龙有悔”说：“穷高曰亢，阳极于上，当下之坤三，失位无应，穷不知变，故有悔。”^② 上九阳居阴不当位，又与无应，“故有悔”。又注复初九“不远复，无祇悔，元吉”说：“有不善未尝不知，知之未尝复行，故不远复。祇，辞也，震无咎者存乎悔，故无祇悔。得位应四，故元吉。”^③ 此卦下震上坤，初九一阳震体当位，而且又与六四阴阳有应，故“元吉”。

第二，升降。升降属卦变。惠栋引《吕览·五月纪》说“太一出两仪，两仪出阴阳，阴阳变化，一上一下，合而成章，浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常”^④。升降的基本含义是阴阳上下，这里主要指乾坤。他发挥荀爽《易》说：“以阳在二者当上升坤五为君，阴在五者当降居乾二为臣，盖乾升坤为坎，坤降乾为离，成既济定，则六爻当位。”^⑤ 以为此符合《系辞》所谓“上下无常，刚柔相易”及乾卦《彖》所谓“各正性命，保合太和，乃利贞”之旨。

第三，飞伏。宋代易学家朱震对汉易飞伏说有经典表述，惠栋引朱震之说解释飞伏：“凡卦见者为飞，不见者为伏。飞方来也，伏既往也。《说卦》巽其究为躁卦，例飞伏也。太史公《律书》曰：冬至一阴下藏，一阳上舒，此论复卦初爻之伏巽也。”^⑥ 六十卦飞伏详见《京房易传》。

① 惠栋：《易例》上，“当位不当位”条。

② 惠栋：《周易述》卷一，《周易上经·乾》。

③ 惠栋：《周易述》卷四，《周易上经·复》。

④ 惠栋：《易例》上，“升降”条。

⑤ 惠栋：《易例》下，“乾升坤降”条。

⑥ 惠栋：《易例》下，“飞伏”条。

第四，消息。惠栋引《系辞》有“变化者进退之象也”、“变通配四时”之语，以及荀爽“春夏为变，秋冬为化，息卦为进，消卦为退”，虞翻“变通趣时，谓十二月消息”^①加以说明。消息主要指十二消息相互变通而且周行于四时，即泰、大壮、夬配春，乾、姤、遁配夏，否、观、剥配秋，坤、复、临配冬。

第五，旁通。惠栋说“乾《文言》曰六爻发挥，旁通情也。陆绩注云：乾六爻发挥变动，旁通于坤，坤来入乾，以成六十四卦，故曰旁通情也。”^②他认为旁通也有应，如注鼎卦辞“元吉亨”引虞注云：“柔进上行，得中应乾五刚，故元吉亨也。”^③此卦与屯卦旁通，五与二阴阳有应，因此卦辞以吉亨系之。

第六，互体。他注泰卦《大象》“后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”说：“坤称后，坤富称财，辅以阴辅阳，相赞也。震为左，兑为右，坤为民，言后资财用以成教，赞天地之化育，以左右其民也。”^④此卦下乾上坤。阴阳辅助，上互卦为震，下互卦为兑，即左右，坤为民，即“左右民”^⑤。

惠栋发挥以上诸体例释《易》的意义在于：把爻与爻之间、卦与卦之间当成一个整体来考察。具体而言，互体揭示爻与爻之间的联系，旁通、升降说明卦与卦之间的变通，变卦、消息则强调卦的变化与发展。可以说以烦琐的形式发挥《周易》本身所包含的联系、发展、转化的思想。

二 太极，大一也

太极是《周易》重要范畴之一，汉易和宋易皆提出了自己的太极说，与复兴汉易相适应，惠栋主要依据汉易对太极范畴做出解释。汉人解太极总离不开数，即所谓的大衍之数，而大衍之数来源于天地之数，惠氏依汉易释天地之数云：“蓍为阳，故云七，卦为阴，故云八。爻为变，故称九六。”^⑥七八九六为天地基本之数。他又说：“天地之数五十有五而天五为虚者，土

① 惠栋：《易例》下，“消息”条。

② 惠栋：《易例》下，“诸卦旁通”条。

③ 惠栋：《易例》下，“旁通相应”条。

④ 《周易述》卷十一，《象上传·泰》。

⑤ 惠栋运用诸体例释卦，请参考朱伯崑的《易学哲学史》第四册惠栋部分。

⑥ 惠栋：《易例》下，“七八九六”条。

生数五，成数五，二五为十，故有地十则五为虚也。虚者为用，故一二三四得五为六七八九，而水火木金土，土居其中。”^①天地之数为五十五，天地皆以五为虚数，用五分别与一二三四相加而成六七八九之数，五作为虚数具有重要的意义。他探讨了大衍之数与太极的关系，提出“太极，大一也”的命题作为探讨自然界的起始，如说：

天地之数五十有五，虚五而可衍。大衍之数五十，虚一而可用。一与五皆道之本也，一者太也，五者极也，故谓之太极。^②

太极，大一也。分为天地，故生两仪。仪，匹也。阴阳气交，人生其中，三才具焉。^③

依虞翻的意思，以太极为大一。惠栋自疏引马融北辰说、易纬太一行九宫说、京房天之主气说、《吕氏春秋》太一出两仪说、《礼运》礼必本于太一说，加以解释：“极大曰太，未分曰一。太极者，极中也。未分曰一，故谓太一，未发为中，故谓之太极，在人为皇极，其实一也。”又引郑玄注“阴阳气交，人生其中，故为三才。太极函三为一，相并俱生，故太极生两仪，三才具焉”^④。以大衍之数，不用之一为大一或太极，以两仪为分而为二以象两，以三才为挂一以象三，以揲蓍成卦解释《系辞》的太极章。以数说明太极，太极不仅为“道之本”，此“本”也即本体，而且由它演成八卦，惠栋引《乾凿度》解《系辞》“《易》有太极”章认为，孔子讲的《易》始于太极，太极分而为二，因此生天生地，天地有春夏秋冬四个季节，因此生四时，四时各有阴阳刚柔之分，又生八卦，八卦成列，天地之道由此而立，雷风水火山泽之象也由此而定。^⑤这是借太极生八卦的模式描述了自然界及万物的生成过程。

太极这个“一”与元相联，乾卦《彖》“大哉乾元，万物资始，乃统天”。惠氏注此分析“元”的范畴，指出：“阳称大。资，取。统，始也。大衍之数，五十其用四十有九，其一，元也，故六十四卦万一千五百二十

① 惠栋：《易例》下，“天地之数止七八九六”条。

② 惠栋：《易例》上，“大衍太极”条。

③ 惠栋：《周易述》卷十六，《系辞上传》。

④ 《周易述》卷十六，《系辞上传》，参见朱伯崑《易学哲学史》第四册，第304页。

⑤ 参见惠栋《易例》上，“太极生次”条。

策，皆取始于乾元，乾为天地之始，故乃统天，一说统，本也。策受始于乾，犹万物之生本乎天。”^① 资意为取。他引诸经加以证明，如《小尔雅》说“资，取也”，《孝经》说“资于事父以事君”，《孟子》说“居之安则资之深”，凡此说明资皆训为取。统为始，为元，他引隐公元年《公羊传》说“何言乎正，正月，大一统也”。何休注统为始，元也是始。把大衍之数中那个不用的一当作元，即乾元、乾为天，统、元为始，是天地之始，万物之初，万物都从天地中产生。同时元作为形而上的意义，也是万物的本原。

惠栋又论及宇宙的结构，其疏说：“王者所以通三统，故云：统，始也。大衍之数五十，谓日十，辰十二，星二十八，三辰之数凡五十也。三辰合于三统，三统会于一元，故《三统历》曰：太极元气，函三为一，即天地人之始，所谓元也。《乾凿度》曰：《易》始于一，谓之太极也，分于二，谓两仪也，通于三，谓三才也，故三才之道兼之为六画，衍之为大衍，合之为太极，太极函三为一，故一不用，其用四十有九也。六十四卦万一千五百二十策，皆取始于乾元，荀义也。”“《郊特牲》曰：万物本乎天，故策受始于乾，犹万物之生本乎天也”^②。“元即太极，太极生两仪，云天地者元气之所生”^③。天地之始，万物之本，为一，为元，这个“一”表征着某物的始基（太极），太极由元气构成，其内部是有结构的，它含有日月星三辰、天地人三统，可分可衍，分为两仪而通天地人三才，衍为大衍之数，表征万物。由此看来，天地万物是一个有机的整体，作为整体中的各部分发挥着不同的作用。

《乾凿度》提出太易、太初、太始、太素，认为太易时未见有气，太初为气之始，太始为形之始，太素为质之始。惠栋发挥道：“以其寂然无物，故名之为太易，元气之所本始。太易既自寂然无物矣，焉能生此太初哉？则太初者亦忽然而自生。形见也，天象形见之所本始也，地质之所本始也。”^④ 在这里，太易虽然不可以物来命名，但也非空洞抽象，作为生太初的原因应为天地本体，太初则是生成的起点，由此演成太始、太素形质之物。《序卦》“有天地然后万物生焉”，干宝注曰：“物有先天地而生者矣，今正取始

① 惠栋：《周易述》卷九，《彖上传·乾》。

② 惠栋：《周易述》卷九，《彖上传·乾》。

③ 惠栋：《周易述》卷二十二，《易微言上》“元”条，参见李开《惠栋评传》，南京大学出版社，1997，第289~290页。

④ 惠栋：《易例》上，“太易”条。

于天地，天地之生，圣人弗之论也”，惠栋认为，圣人言太极言太一，言元言一，也即是天地之先，只不过不言元与言先天图罢了^①，也就是说汉儒只讲太极、太一、元、一，并以此来说明天地本体，并没有论及宋易所谓的先天图，因为此图专言天地之前，与《序卦》之旨不符。

他反对宋易以无来说明道，认为六经除了《中庸》引《诗经》“上天之载，无声无臭”及《孔子闲居》论“三无”之外，没有以无言道，并加以论证：《说文》无字下引王育说天屈西北为无，乾为西北卦，西北为乾元。天不足西北，因此言无。又引古文奇字为无，通于元，无与元义同。《系辞上传》说《易》有太极，《北史》载梁武帝问李业兴，《易》有太极是有无？业兴回答说太极是有。惠氏称太极即乾卦初九，又称为元，因此不可言无，无通于元，元为道之本。又引《三统历》道据其一，一即元，可知元为道之本。^②在旁征博引的基础上，他认为宋易所谓先天无极之说皆可不用，无通元，元反映道的本体。

他以数来解《系辞》“一阴一阳之谓道”章说：“易说，一阴一阳合于十五之谓道，七八九六合天地之数，乃谓之道。乾为善，三气相成，合于一元，元者善之长也，故继之者善也。坤合乾性，养化成之，故成之者性也。乾为仁，坤为知，乾为百，坤为姓。见仁见知，贤知之过；日用而不知，愚不肖之不及也。知仁合乃为君子之道。”其疏认为，易说指《乾凿度》文“阳以七，阴以八，《易》一阴一阳，合于十五之谓道，阳变七之九，阴变八之六，亦合十有五”。以七八和九六之合各为十五解释一阴一阳之道。阳奇阴偶，依《三统历》“十一而天地之数毕”^③。十一为五六之合，五六相乘为三十，七八九六合也为三十，与天地之数相当，因此“谓之道”。《三统历》“太极元气，函三为一”，即一元函三气。又“元者善之长也，共养三德为善”，以乾元为善，有施育万物之德，因此“继之者善也”。依虞翻“乾能统万物，坤合乾性，养化成之”，此即“成之者性”。总之，以《乾凿度》、《三统历》疏解此章。

接着，惠栋对一这个范畴做出分析，认为一，即太一，指天，二为阴阳，太一分为两仪，因此一生二，二与一为三，即二生三，三合然后生，

① 惠栋：《易例》上，“天地之始”条。

② 参见惠栋《周易述》卷二十二，《易微言上》“无”条。

③ 惠栋：《周易述》卷十五，《系辞上传》参见朱伯崑《易学哲学史》第四册，第302页。

即三生万物。一“有之初至妙者也，至妙故未有物，理之形耳。夫一之所起，起于至一，非起于无也。然庄子之所以屡称无于初者何哉？初者未生而得生，得生之难而犹上不资于无，下不待于知，突然而自得，此生矣”^①。把一视为初而非无，无不能生有。一为道之本，因此也称为无适。《论语》说“君子之于天下也，无适也”。《荀子·君子》说“天子四海之内无客礼，告无适也”。适皆读为敌。^②一从字形看，也作壹，古壹字从壶吉，“一之初几也。几者动之微，吉之先见者也。以此见性之初，有善而无恶，恶者善之反，不与善对，故云无敌，亦曰独，君子慎独，无恶于志也”^③。几字作为“动之微，吉之先见者”，应有善而无恶，而周敦颐说几善恶，不正确。

他又论道一贯认为，一在《易》为太极，在爻为初，凡事物皆有对待，一者应为至善不参恶，参恶则是二。一又为独，独为至诚，不诚则不能独，独也是隐，爱莫助之称独。“一则贯，二则乱，故云其为物不贰，得一善则拳拳服膺，并一而不贰，所以为积也”^④。一贯即善即独，在这里，一不仅是描述自然本体或始基的概念，有本体论和宇宙论意义，而且也是说明人伦道德的范畴。

三 礼者，谓有理也

惠栋认为道、理、义、礼这四者相互联系在一起，他引《管子·心术》论《易》微言大义，提出“礼者，谓有理也”的命题：

德者，道之舍，物得以生。德者，得也，以无为之谓道，舍之之谓德。故道之与德无间，故言之者不别也。间之理者，谓其所以舍也（道德之理可间者，则以有所舍，所以舍之异也）。义者，谓各处其宜也。礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也。故礼者，谓有理也。理也者，明分以喻义之意也。故礼出乎义，义出乎理，理因乎宜者也。^⑤

① 惠栋：《周易述》卷二十二，《易微言上》“一”条。

② 参见惠栋《周易述》卷二十二，《易微言上》“一”条。

③ 惠栋：《周易述》卷二十二，《易微言上》“一”条。

④ 惠栋：《周易述》卷二十二，《易微言上》“一”条。

⑤ 惠栋：《周易述》卷二十四，《易微言下》“理”条，巴蜀书社，1993。

这四者的关系是，道相对来说比较抽象，德即得为具体，道寓于德之中，理是“其所以舍”，义“各处其宜”，也即理，义出于理，而礼是“节文”，表现为外在，但非无所根据，而是“因人之情，缘义之理”，因此说“礼者，谓有理也”，以理论礼，既可避免理的空洞无物，同时也使礼有了根本。

关于道与理，他引《韩非子》发挥道：“理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也。立天之道曰阴与阳，不言阴阳而言阴与阳，是阴阳之理。立地之道曰柔与刚，是柔刚之理也。立人之道曰仁与义，是仁义之理也。阴阳、柔刚、仁义，原本于性命，所谓性命之理。下云兼三才而两之，是顺性命之理也。”^① 反对宋儒抽象的论理与道，以韩非子具体事物之理为理，以《周易》具体事物之道为道，理与道虽然不等同于事物，但却是事物中的理与道，与事物紧密相关。他又引《韩非子》加以发挥：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也。道者，万物之所以成也。故曰道理之者也。物有理不可以相薄，故理之为物之制，万物各异理。万物各异理而道尽稽万物之理，故不得不化。不得不化，故无常操。是以生死气禀焉，万智斟酌焉，万事废兴焉。”^② 相对于物来说，理与道似有不同，道是“万物之所然”、“万理之所稽”、“万物之所以成”，理是“成物之文”，因此“理之为物之制”、“万物各异理”，而道则“尽稽万物之理”，在道与理的关系上，道似乎指所以然或原因，理则偏于法则或规律，相对于理而言，道更为根本。

由理谈及天理与人欲的关系，惠栋把阴阳、柔刚、仁义这三对范畴看成是统一的，以此来言理，主张性命之理，从性命或人的角度来理解天理，并非天本身之理，他引经据典发挥道：

言天理，谓好与恶也。好近仁，恶近义。好恶得其正，谓之天理。好恶失其正，谓之灭天理。《大学》谓之拂人性。天命之谓性，性有阴阳、柔刚、仁义，故曰天理。后人以天人、理欲为对待，且曰天即理也，尤谬。格物致知穷理之事，正心诚意尽性之事。性尽理穷，乃天下之至诚也。故至于命，上天之载，无声无臭，至矣是也。……人生而

① 惠栋：《周易述》卷二十，《说卦传》。

② 惠栋：《周易述》卷二十四，《易微言下》“道”条，巴蜀书社，1993。

静，天之性也。感于物而动，性之欲也。（欲，《史记》作颂，徐广读为容）。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。乐由天作，乐者通伦理者也，故谓之天理。理，分也，犹节也。汉律逆节绝理，谓之不道。康成、子雍以天理为天性，非是。理属地，不属天。一阖一辟，一静一动，谓之天理。上云人生而静，天之性。感于物而动，性之容也，是之谓天理。^①

理的本义在于有所分，有所节。引《乐记》认为以人的好恶得其正为天理，反之则灭天理。又引《大学》也从性命角度解释天理。反对宋明理学天人、理欲二分，以及所谓天即理的说法，这种说法把天与理等同起来，进而把天理变成超然于人之上的外在他律，并反过来制约人。也就是说惠氏承认天理，但不赞同天即理，因为天理有经典根据，而天即理则为宋儒所为，至于天理与天即理的差别，惠氏以为前者立脚点在人天互动，后者则离开人而单纯在天。他承认人有好恶，但应当有所节制，若无节制，以至于穷极人欲，便会灭及所谓的天理。理不属天而属地，人生而静即天之性，感于物而动即性之容（欲）为天理，这说明他不反对人欲，反对的是过分的人欲，人欲恰到好处便是天理。

惠栋讨论人欲与天理涉及善恶及修养。他阐述《周易》“扬善遏恶”的思想，认为乾为健为扬善，坤为顺为遏恶，“以乾灭坤，体夬，扬于王庭，故遏恶扬善”^②。以乾坤的特征来解释善恶。他告诫扬善遏恶贵在提早明辨，所谓辨，根据郑玄的意思释为别。《谷梁传》说“灭而不自知，由别之而不别”，说明辨与别同义。惠氏说：“毫厘谓纤介也，不正在纤介之间，而违之在千里之外，故云缪之千里也。”因此为人君者，“谨事详始，敬小慎微。”^③又说：“乾阳物，为善，辨之早，坤阴物，为不善，由辨之不早辨也。有不善未尝不知，辨之早，故辨于物也。”^④扬善遏恶在于早辨，他把乾阳称为善，坤阴称为不善，辨明乾阳之善，明辨坤阴之恶，有扶阳抑阴之义。他认为一般的百姓积善也可达到圣人，“彼求之而后得，为之而后成，

① 惠栋：《周易述》卷二十四，《易微言下》“理”条，巴蜀书社，1993。

② 惠栋：《周易述》卷十一，《象上传·大有》。

③ 惠栋：《周易述》卷十五，《系辞上传》。

④ 惠栋：《周易述》卷十八，《系辞下传》。

积之而后高，尽之而后圣，故圣人也者，人之所积也”^①。因此，积具有重要意义。

他又以卦为例说明早辨的重要性。坤卦初六履霜，由此应知坚冰将至，喻指恶有个积累过程，如果不事先预见这一点，就会有祸殃。如《文言》所谓对坤卦此爻的解释，即积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃。子弑父，臣弑君，皆非一朝一夕之故，这是因为不断积累所致，要避免这种情况的发生，唯一的办法就是提早明辨。复卦初九喻指人稍有不善而能不使其扩大，便可以复归于善，也就是说知错及时改正，则无后悔，而且还能获得吉祥。《系辞》以颜渊及时改过加以解释。对于积善应如升卦，其卦象为“地中生木”，《大象》以“君子以顺德，积小以高大”解释。凡此所引无非是说，应及时加以分辨善恶，知晓积小成大的规律，对于恶要及时加以防范，才能做到防微杜渐，对于善则积极播扬，使其光大。

在修养上，他提出诚、独，认为《大学》讲要正心必先诚意，荀子讲养心莫善于诚，《大学》释诚意归于慎独，荀子讲不诚则不独，不独则不形。^②什么是慎独，他说：“初为隐为微，隐微于人为独，故《中庸》曰：莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”^③慎独有自我反省的意思。《大学》讲诚于中形于外。《中庸》讲诚则形。联系到《周易》乾卦，他说：

《文言》闲邪存其诚，又曰：修辞立其诚。虞注云乾为诚，《大学》曰欲正其心者，先诚其意。又曰：所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦，故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善而著其善，人之视己，如见其肺肝，然则何益矣。此谓诚于中形于外，故君子必慎其独也。^④

戒慎恐惧，诚之者也。隐必见，微必显，故云莫见乎隐，莫显乎微，犹言诚于中形于外也。善恶皆然，故君子慎其独也。隐微乾初爻也，初乾为积善，慎独之谊，不诚则不能独，故终以至诚。^⑤

① 惠栋：《周易述》卷二十四，《易微言下》“圣学尚积”条，巴蜀书社，1993。

② 参见惠栋《周易述》卷二十二，《易微言上》“养心”条。

③ 惠栋：《周易述》卷十一，《象上传·履》。

④ 惠栋：《周易述》卷二十二，《易微言上》“诚”条。

⑤ 惠栋：《易大谊》。

诚即真实而不自欺，也就是慎独。《易》乾卦《文言》讲的闲邪存诚，修辞立诚，与《大学》、《荀子》说诚于中形于外，也即《中庸》讲诚则形之义，相互补充。孟子言存心，养心莫善于寡欲，荀子言慎独，养心莫善于诚，视角不同，本质是一致的。宋儒根据孟子驳荀子之非，实际上是驳《大学》，惠栋认为《大学》、《中庸》、《荀子》等先秦儒家典籍所论是一致的，皆体现了孔子《易传》的精神，倒是后来的宋儒曲解它们的本义。他又论忠恕，把修身与齐家治国平天下联系起来，以为是一贯之道，指出：

一即本也，故云壹，是皆以修身为本。物有本末，事有终始，由本达末，原始及终，一贯之义也。忠一也，以忠行恕即一以贯之也，以忠行恕即《中庸》、《大学》所陈是也。^①

以《大学》言之，诚意正心修身，规矩准绳也，所谓先自治也，齐家治国平天下，所谓治人也。先诚意正心修身，而后齐家治国平天下，所谓先自治而后治人也。由本达末，原始反终，一以贯之之道也。^②

一为本，修身是本。一贯是本末终始一以贯之，具体内容是忠即是一，恕而行之即一以贯之。以忠恕之道终身行之，以絜矩之道平天下，就是一以贯之。《大学》讲平天下而明明德，《中庸》讲至诚尽性可以赞化育，皆所谓一以贯之。《尧典》讲克明俊德，《大学》讲明明德，即是一。克明俊德以及九族百姓、万邦黎民，明明德以修身齐家治国平天下，即一以贯之。他把诸经典相互打通，在此基础上，一贯之道有以下特点：其一，忠恕一以贯之，由己达人，落脚在躬行实践上。其二，以诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下次第一以贯之，这是由内圣之学开出外王之道，体现通经致用的精神。

内心的修养必然要落实到外在的礼乐上，在礼乐关系上，乐是配合礼的。他说：“周公作《周礼》，其法于《易》乎。”^③《易》成了作礼的依据。只有圣人才有资格制礼作乐，如“《易》有天位天德。天位九五也，天德乾元也”。在他看来，虽然有其位，但无德之人，则不敢作礼乐。虽然有德，

① 惠栋：《周易述》卷二十二，《易微言上》“一贯”条。

② 惠栋：《周易述》卷二十二，《易微言上》“本”条。

③ 惠栋：《周易述》卷三，《周易上经·随》。

但无位之人，也不敢作礼乐，“言礼乐者，必圣人在天之位，体元居正者，以乾元之德而居九五之位，故云位乎天德也”^①。乾卦九五有德有位，象征着制礼作乐的圣人。制礼应体现中道，如圣人之道即中庸，“其道可以育万物，而实本天地之中也。民受之以生，于是有动作礼谊威义之则”^②。古代礼书所谓的礼仪三百，威仪三千就是具体的“则”。在这里，礼体现了中和的原则，而礼乐的目的则是奏大乐于宗庙之中，人们皆肃然起敬，只听金声玉色，无有人言，“以时太平和合，无所争也”^③。预示着天下太平的到来。

他谈及礼的本质，也即礼是有等级性的，如说：“嘉属五礼，嘉会礼通，故以行其等礼。郑注《乐记》云等，阶级也。爻有等，如礼之有阶级，故曰等礼。”^④以爻有等级，推出礼也有等级。他注履《大象》“君子以辨上下，定民志”进一步论道：“君子谓乾，天高地下，万物散殊，而礼制行，故以辨上下，定民志。”自疏道：“此《乐记》文，乾为天，兑为泽。礼以地制，泽又卑于地，故君子法之以制礼。天高地下，礼者，天地之别也，故以辨上下。万物散殊而未定，礼节民心，故以定民志。《汉书叙传》曰：‘上天下泽，春雷奋作，先王观象，爰制礼乐。’是说君子法履以制礼之事。”^⑤《说卦传》有“乾天坤地定位于上下”之说，“礼以制地”句出《礼记·乐记》，履卦下兑（泽）上乾（天），天高地下，高卑以陈，为制礼的本源，圣人以此来制礼，旨在规范人们的行为，使人们知上下有等，社会由此而和谐有序。

他反对空谈礼，而强调礼的实践性。引《荀子·大略》“礼者，人所履也”并加以解释：“失所履，则颠蹶陷溺。所失微而其为乱大者，礼是以取义于虎尾也。”^⑥又引郑玄《礼记序》“礼者，体也、履也，统之于心曰体，践而行之曰履。”^⑦以履释礼旨在强调礼非空洞的说教，而要见之于行动，使礼落到实处，行礼才是最关键的。

① 惠栋：《周易述》卷十九，《文言传·乾》。

② 惠栋：《易大谊》。

③ 惠栋：《易大义》。

④ 惠栋：《周易述》卷十五，《系辞上传》。

⑤ 惠栋：《周易述》卷十一，《象上传·履》。

⑥ 惠栋：《周易述》卷二，《周易上经·履》。

⑦ 惠栋：《周易述》卷四，《周易上经·离》。

四 中和之德

惠栋发扬儒家尚中的传统。对中的分析同样体现他也重视思想的学术特征。什么是中？他释复卦《彖》“复其见天地之心乎”指出：

冬至复加坎，坎为及心，及古文极中也，然则天地之心即天地之中也。……大舜执其两端，用其中于民，周公设官分职以为民极。极，中也。虞周皆既济之世。^①

他引董仲舒《春秋繁露》所谓阳之行始于北方之中而终止于南方之中，阴之行始于南方之中而终止于北方之中，认为阴阳之道有所不同，但皆止于中，自然本身的一种和谐或平衡状态就是中。不仅自然界存在着中，人的生存也离不开中，所谓“天地之心即天地之中”，是说民受天地之中以生，根据《周易》的解释，天地之中即是乾坤之元。万物资始为乾元，万物资生为坤元，即所谓民受天地之以生，因此知天地之心即天地之中。不说中而曰心，是因为阳尚潜藏。^② 政事也尚中，所谓大舜治国权衡两端而用中于民，周公设官分职体现中，三代所以为既济（治）之世（六爻皆当位得中），他们赞化育之功皆相同，是因为用中的结果。中囊括了自然、人类生存及政治诸领域，惠栋还通过中正、时中、刚中、中和诸范畴多视角揭示了中的丰富内涵。

关于中正，惠栋引《荀子·宥坐篇》说明中正：孔子观于鲁桓公之庙，“有欹器焉。孔子问于守庙者曰此何为器？守庙者曰：此盖为宥坐之器。孔子曰吾闻宥坐之器者，虚则欹，中则正，满则覆。孔子顾谓弟子曰注水焉，弟子挹水而注之，中而正，满而覆，虚而欹，孔子喟然而叹曰吁，恶有满而不覆者哉”^③。注水于易覆的容器中，水满则倾覆，空虚同样倾覆，只有注水适中，其容器才正。在这里，中与正相联，中必须正，正也必须中，中正就是一种适度，恰到好处，或者说平衡，过犹不及。

《中庸》讲中正，《易》讲二五爻即是中正，他以这两经互释，阐述中

^① 惠栋：《周易述》卷二十三，《易微言下》“中”条。

^② 参见惠栋《周易述》卷九，《彖上传·复》。

^③ 惠栋：《易例》上，“中正”条。

正之旨，说：“《文言》释九二云闲邪存其诚，二阳不正，故曰闲邪，存诚谓慎独也。荀子曰不诚则能独，独则形隐，犹曲也。《中庸》曰其次致曲，曲能有诚，诚则形，形则著。《孝经》纬天道，三微而成著皆是义也。唯天下至诚谓九五也，其次致曲谓九二也。二升坤五所谓及其成功一也。乾善九五，坤善六二，乾二中而不正，三正而不中，四不中不正，二养正，三求中，兼之四也。以《中庸》言之，二三学知利行者也，四困知勉行者也，五生知安行者也，及其知之及其成功，则一也。”^①以《易》来说，乾九二居中但位不正，九三居不中但位正，中与正彼此乖离，因此乾卦《文言》解释九二为“闲邪存诚”，其中尤其要“闲邪”即防止邪恶。只有乾九五与坤六二分别居上下卦之中，刚柔得位即中且正，此为中正。《中庸》所谓致曲（意为性有所偏，推致其全），然后能诚，诚于内必发于外，至诚便是中正。

《易》尚时中之说，惠栋发挥写道：“易道深矣，一言以蔽之曰时中。”^②孔子作《彖传》，言时有二十卦，言中有三十三卦。《象传》言中有三十卦。言时有所谓时行、时成、时变、时用、时义，言中有所谓正中、中正、大中、中道、中行、行中、刚中、柔中。蒙卦《彖》言时中。时指举一卦所取之义而言，中指举一爻所适之位而言。时无定而位有定，因此《象》言中，不言时，六位又称六虚，唯爻适变，爻之中也无定。位之中只有二与五两爻。丰卦《彖》“天地盈虚，与时消息”，剥卦《彖》“君子尚消息盈虚”，讲天时，乾卦《文言》“知进退存亡而不失其正者”，皆讲时中之义。知时中之义，大体可以理解《周易》了。他认为，孔子晚年喜好《易》，读《易》“韦编三绝”，可见用力之深，其所作《易传》，“盖深有味于六十四卦三百八十四爻时中之义，故于《彖》、《象》二传言之重词之复。子思作《中庸》，述孔子之意而曰君子而时中。《孟子》亦曰孔子圣之时。夫执中之训，肇于中天；时中之义，明于孔子。乃尧、舜以来相传之心法也”^③。孔子作《易传》把时（卦义）和中（爻位）结合起来，提出时中思想，子思作《中庸》集中讨论中，《孟子》一书把时中的思想进一步深化，汉儒发展成中和，到了宋儒把中当成尧、舜以来相传的心法，惠栋追述尚中

① 惠栋：《周易述》卷二十二，《易微言上》“知微之显”条。

② 惠栋：《易汉学》卷七，《荀慈明易》。

③ 惠栋：《易汉学》卷七，《易尚时说》。

之义，说明其对尚中学说的服膺，他虽以汉学自居，但也不一概否认宋儒发展了儒家的尚中思想。

论刚中，他注蒙卦《彖》说：“险坎，止艮。卦自艮来，三之二为刚中，变之正为柔中，故以亨行时中。《中庸》曰：君子而时中。”^① 自疏引《说卦》文坎为险，艮为止。“险坎，止艮”，是先言险而后言止。时为变动不居之义，刚中指九居二，九二虽刚但能接纳柔，因此也称柔中。根据汉易卦变诸说，二刚与五柔，二柔与五刚，刚柔相接，两者相应，因此《彖》说“蒙，亨，以亨行时中也”。又引《中庸》也是执中有权变。从其注疏看，蒙卦下坎上艮，有险坎之意，六五阴爻居中为柔中，九二阳爻也居中为刚中，刚柔相应，为时中，论时中又与《中庸》执中之说相印证，将一卦之理与儒家中道精神联系起来。他又注履卦《彖》“刚中正，履帝位而不疚，光明也”说：“刚中正谓五，五帝位，离为光明，以乾履兑。五刚中正，故履帝位而不疚，光明也。”^② 自疏认为此一节解释履九五爻辞“利贞”之义。履卦九二、九五皆刚居中，称刚中正。履卦的下互体即二三四爻相联而成离卦，《说卦》中有离为目、为火、为日、为电之说，离称光明。履卦下兑上乾，以乾履兑，兑为虎，九五在乾体，履卦九五位刚中为帝位，其爻辞“履”为履帝位，以乾履兑犹有危险，但刚中得正，含体离卦光明，仍显现光明。

惠栋治《易》尤其关注中和概念，集中笔墨加以阐释。他认为孔子之字仲尼就是中和，说：

称仲尼者，安昌侯张禹说曰：仲者，中也。尼者，和也。言孔子有中和之德，故曰仲尼。^③

孔子论定六经，是立中和之本而赞天地之化育^④，惠氏从多角度论中和，其内容应包括天地万物及人心性、人伦政事方方面面的和谐。

以爻位论中和，爻位论中和是《周易》讲中和的本义。《周易》以二五居中为中和，这是形式上的中和。中和就是六二、六五。合起来看，二五二

① 惠栋：《周易述》卷九，《彖上传·蒙》。

② 惠栋：《周易述》卷九，《彖上传·履》。

③ 惠栋：《易大谊》。

④ 参见惠栋《易例》上，“中和”条。

爻居上下卦之中即中，二者阴阳有应即和。分开说，五为中，二为和。^①中和为《易》之根本。《三统历》说阴阳虽然相交，但不得中则不能生，《周易》尚中和，二五为中，相应为和。

天地人之间的中和，他引董仲舒《春秋繁露》说：“天有两和，以成二中，岁立其中，用之无穷。”^②“两和”即中春（春分）、中秋（秋分），“两中”即中夏（夏至）和中冬（冬至）。把握自然界的中和，有利于人们的生活与生产。君子应当效法天之健行的特点，“庄敬日强，故自强不息也。引《中庸》者，证自强之合于中和也”。“合于中和，即至诚之无息也”^③。坎上离下为既济，此卦六爻皆中正得位，因此称天地位，万物育，为中和之效。中和为“至诚之事，所谓赞化育与天地参者也”。中和也是易简，《系辞上传》说“易简而天下之理得矣。天下之理得而易成位乎其中，故言天地位”^④。中庸即是中和。《周易》尚中和，“君子之德合于中和，故能行此四者以赞化育，与天地合德也”^⑤。“天地位”指天地之间的和谐，“赞化育”指人与天地间的和谐，天地人合一，协调一致，才能共存发展，这也是“易简”的道理。

心性修养上的中和，主要指以未发已发解释中和。他说：“隐为始也，于道为极，故未发为中，发而皆中节。行之和也，故谓之和，未发为中，已发为和，合之则一和也。”这就是《中庸》。中和“即天地之中，在人则为情性”，因此《文言》说“利贞者，性情也”。朱子曰“喜怒哀乐情也，其未发则性也。不诚则不能独，独者中也。故未发为中，已发为和。张湛《列子注》云禀性之质谓之性，得性之极谓之和”^⑥。关于以未发已发论中和源于《中庸》，宋儒加以发挥，以此讨论心性问题的，惠氏论中和在引用汉儒之说的同时，也采纳朱熹未发已发释中和。相应的是人格或人品上的中和，子路向孔子问强，孔子告诉说君子和不而流，中立而不倚，以中和解释强，也可以说强中自有中和之义。^⑦

① 参见惠栋《周易述》卷二，《周易上经·泰》。

② 惠栋：《易例》上，“中和”条。

③ 惠栋：《周易述》卷十一，《象上传·乾》。

④ 惠栋：《易例》上，“中和”条。

⑤ 惠栋：《周易述》卷十九，《文言传·乾》。

⑥ 惠栋：《易例》上，“中和”条。

⑦ 参见惠栋《周易述》卷十一，《象上传·乾》。

伦理道德上的中和，主要指礼乐等尚中和。礼乐尚中和，礼是中，乐是和，“礼交动乎上，乐交应乎下，上下相应，故云和之至也”^①。又“天交乎地，故以天产作阴德，地交乎天，故以地产作阳德。礼天地之中，故以中礼防之，乐天地之中，故以和乐防之”^②。在《周易》这里，二五爻为中，彼此相应为和。天地也可看作是二五，“天交乎地，天产作阴德也，五为中，故以中礼防之。地交乎天，以地产作阳德，二为和，故以和乐防之”^③。礼作为人们出处进退等行为的尺度要适中，恰如其分，才能起到维系人伦关系，维护社会秩序的作用。而乐配礼，为礼润色，是为礼服务的，达到和谐的目的。礼乐合一才是中和。诗离不开乐，诗也尚中和，他引《荀子·劝学篇》说“诗者中声之所止也”^④。

政治上的中和包括两方面。其一是建国尚中和。他又引《周礼·大司徒》说：“以土圭之法测土深，正日景，以求地中。日南则景短多暑，日北则景长多寒，日东则景夕多风，日西则景朝多阴。日至之景尺有五寸，谓之地中：天地之所合也，四时之所交也，风雨之所会也，阴阳之所和也。然则百物阜安，乃建王国焉，制其畿方千里而封树之。”^⑤ 以此说明建国要测量土地，以正日影来求地中，只有找到地中，才有天地自然的和谐，万物由此生生不已。以此建国则国泰民安，求天地的中和是建国的基础。其二是治国之道尚中和，他认为君道尚中和，发挥《洪范五行传》说：“王之不极，是谓不建。郑注云王君也，不名体而言王者，五事象五行，则王极象天也。天变化为阴阳覆成五行。极中也，建立也。王象天，以情性覆成五事为中和之政也。王政不中和，则是不能立其事也。”^⑥ “不极”便“不建”，也就不能行“五事”，即《尚书·洪范》所说的貌（容仪）、言（词章）、视（观正）、听（察是非）、思（心虑所行），此为古代帝王修身治国的五事。简而言之，不中和就不能有所为，便不能开出王道之治来。他把君主执中和与追原终始相联，认为，执中和便能追原始终，然后位安而万物定。不执中和，不原终始，则尊位倾覆，万物离散。历史上的文王、武王之业、桀、纣之败便是例证。

① 惠栋：《易例》上，“中和”条。

② 惠栋：《易例》上，“礼乐尚中和”条。

③ 惠栋：《周易述》卷二，《周易上经·泰》。

④ 惠栋：《易例》上，“诗尚中和”条。

⑤ 惠栋：《易例》上，“建国尚中和”条。

⑥ 参见惠栋《易例》上，“君道中和”条。

惠栋多次提及“尚中和”，是指本应如此而实际上非若此，也就是说中和是一种潜在的必然而非给定的存在，把它变为现实，更需要人为努力。“致中和”就是这种努力，于此他写道：

利贞者，中和也。《中庸》曰：致中和，天地位焉，万物育焉。中和以育万物，即是利贞之义也。^①

天命之谓性，中也；率性之谓道，和也；修道之谓教，致中和也。……致中和即修道之人，天地位中也，万物育和也，既定也。^②

“致”为到达，致中和即达到中和，以上讲的天地人的中和、心性修养上的中和、道德伦理上的中和，以及政治上的中和，都要通过“致”来达到，“致”不仅是对《中庸》的发挥，同时也是对人主观能动性的认可、一种高扬。他又提出中行，“极为中，故四云中行独复，皆指初也。圣人以复之初九喻颜子择乎中庸，得一善则拳拳服膺，一善即复初也。初不远复，择乎中庸之谓也。故谓中为初。”“四得位应初，故曰中行独复，《象》曰以从道也，谓从初”^③。复卦六四居中，下应初九，故爻辞说“中行独复”，初九“不远复”是回归于善，六四应初九，以实际行动向善，因此《小象》说“以从道”，此道即中道。由“尚中和”到“致中和”，也可以说是中和说由理想转变成现实的过程，而“中行”更强调了实践的意义。

惠栋在广泛征引先秦及汉代文献的基础上，证明中和范畴具有丰富的内涵，可以看出他论中和已不局限于宋易以未发已发之说，或把中和仅仅限制在心性领域，而是推展到自然、社会包括人伦、政事诸方面，这从一个侧面也反映了他要复兴古学之用心。

五 《易》者，赞化育之书也

讨论《周易》的性质涉及卜筮与义理，惠栋不同意朱熹等人把《周易》视为卜筮之书的观点，认为《周易》也讲义理，而且更经世，由此他提出《周易》为“赞化育之书”的主张。这方面的论述很多，兹举几条：

① 惠栋：《周易述》卷十九，《文言传·乾》。

② 惠栋：《易大谊》。

③ 惠栋：《周易述》卷四，《周易上经·复》。

伏羲用蓍而作八卦，而筮法亦由之而始，后人专谓筮法者，非也。作八卦者，所以赞化育，圣人幽赞于神明而生蓍，赞化育之本也。^①

圣人之作《易》也，以至诚能尽其性，立天下之大本，故幽赞于神明而生蓍。^②

《易》者，赞化育之书也。其次为寡过，夫子以《易》赞化育（其义详于《中庸》），而言无大过者，谦辞。^③

圣人之作《易》，其始也，幽赞于神明；其终也，明赞成于天地。^④

赞为助之义，赞化育即助化育。所谓圣人作《易》，即为助天地、万物、人事之化育，此为作《易》的根本。这是惠栋在虞翻说基础上，对《说卦》“昔者圣人作《易》也，幽赞于神明而生蓍”句及全经卦爻象进行分析后所得出的结论。把《周易》当成“赞化育之书”强调了其经世致用的特征。他把赞化育与经纶大经等量齐观，以为赞化育或经纶大经所要达到的目的是既济，也即天下太平，如说：

经纶大经，谓文王演《易》也。《白虎通》曰：文王所以演《易》，何也？文王时受王不率仁义之道，失为人法矣。己之调和阴阳尚微，故演《易》，使我得卒至于太平，日月之光明如《易》矣。是文王经纶大经为既济也。……孔子当春秋之世，有天德而无天位，故删《诗》述《书》，定礼理乐，制作《春秋》，赞明易道。戴宏《春秋解疑论》所云圣人不空生，受命而制作，所以生斯民，觉后生也。……伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤有既济之功，故以所传闻之世，见治起于衰乱之中，所闻之世，见治升平，所见之世，著治太平，为既济也。^⑤

① 惠栋：《易例》上，“伏羲作易大义”条。

② 惠栋：《易例》上，“伏羲作八卦之法”条。

③ 惠栋：《易例》上，“易”条。

④ 惠栋：《周易述》卷二十三，《易微言下》，“幽赞”条。

⑤ 惠栋：《周易述》卷十一，《象上传·屯》。

“经纶”出自屯卦《大象》“君子以经纶”，意指初创伊始应经济天下。《中庸》讲的“经纶大经”也是此义。古代诸圣王皆有济世救民之功，圣人演《易》本身正体现这一点。孔子删《诗》，述《书》，定礼理乐，作《春秋》，以及赞明易道都突显既济之功。公羊家所谓的“三世”说，即由据乱、升平，最终所达到的太平之世，与《周易》的既济之义也是相通的。他引诸经相互参证，以经解经，说明包括《周易》在内的诸经都是为经世致用服务的。

《系辞下传》“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪”一句说明《周易》的制作是个历史过程。惠栋认为其间始终贯穿着圣人的经世用心，如伏羲作《易》时，大道之行，以天下为公，选贤与能，因此创造了乾坤二五升降之法，以天德成就天位。夏商以后，大道既隐，以天下为家，世袭尚有礼可言。而到了殷商末世，纣王无道，因此文王演《易》，以昌明大道。发现《周易》六爻辞，以明吉凶悔吝示警，使人知趋避，易道废后而得以复兴。如屯卦《大象》“君子以经纶”一句，说明文王演《易》是致太平之事。^①作《易》也好，演《易》也罢，皆为经国济世，使天下得到太平。他援引《汉书·武帝纪》说：“曰君者心也。民犹支体，支体伤则心慍怛，故云君以民为体，邑人灾则支体伤，故云君之疾也。”^②在这里把君民关系比喻为心体相联，民受苦必然为君所牵挂。无妄卦六三“邑人之灾”，即百姓有灾害，也就是“君之疾”。因此君主施政，“亦先于朝廷度之，出则应于民心”^③。这是借释卦阐述了君王应与民同甘苦共患难的理念。

既济并非停止而是通过变化来完成，也要通过变化来巩固，惠栋认为，乾变坤化，因此变化也可称为乾坤，“乾道变化，各正性命，成既济定。故既成万物，此虞义也。四时分而效职，六子合而成物，皆是乾变坤化之事。一阴一阳，变化不测。子曰知变化之道者，其知神之所为。故不言乾坤而言变化者，以见神之所为也。此言既济之功。既济之功始于一，造于微，成于变化，所谓大道也”^④。乾坤为变化的总源头，既济则是变化的结果，具体说只是一阶段的结果，而非变化的结束，因为变化之道是无所穷尽而且难以

① 参见惠栋《周易述》卷十八，《系辞下传》。

② 惠栋：《周易述》卷四，《周易上经·无妄》。

③ 惠栋：《周易述》卷十九，《文言传·乾》。

④ 惠栋：《周易述》卷二十，《说卦传》。

预测。他引《孔子三朝记》认为，只有“知通乎大道”、“应变而不穷”，而且能测万物情性的人，才是孔子眼中所谓的圣人。

他还把变与通、久范畴联系起来加以考察，说：“变通配四时，故趣时者也。”^①又注《系辞》“《易》穷则变，变则通，通则久。是以‘自天佑之，吉无不利’”说：“化而裁之存乎变，故穷则变，推而行之存乎通，故变则通，与天终始则可久，故通则久，王者通三统，立三正，若循连环，周则复始，穷则反本是其义也。”^②古代的变、通、久，与制定历法、行历法有关。自疏曰：“与天终始，则可久”，“王者通三统，立三正，若循连环，周则复始，穷则反本者，《书传略说》文。黄帝尧舜，继伏羲神农有天下者，故亦位乾五，五动之坤成大有，有天地日月之象。古之聪明睿知神武反复而不衰者，故自天佑之，吉无不利也。”^③夏商周三代正朔，又称三正，变通久就一般意义而言，变则通，与天终始，就比较确定意义而言，制定历法，实行历法，实际上是按易理法则来变化，方能贯通，贯通后则恒久。他把古史传说中的人物与卦象联系看，伏羲、神农、黄帝、尧、舜，皆居位乾九五得中正，五阳变阴，即乾九五阳爻动成阴爻为大有。此卦下乾上离，依据《说卦》乾为天，离为日，变成大有卦后无所不有，有天地日月之象。喻指古代圣王通观古今，聪明睿知，治天下必得到天助，由此吉无不利，无往不胜。

赞化育达到天下既济的场所就是明堂。什么是明堂？惠栋称其“为天子太庙”^④。禘祭、宗祀、朝觐、耕籍、养老、奠贤、飨射、献俘、治历、望气、告朔、行政等活动皆在明堂中进行。明堂成了国家最高权力机关议事中心，与国家兴衰、百姓福祉相连。他把《周易》与明堂联系起来，说：

权舆于伏羲之《易》，创始于神农之制，自黄帝尧舜夏商周皆遵而行之。而行之者以天下至诚，贯三才之道，施之春夏秋冬，是为七始，始于尽性，终于尽人性尽物性，赞化育而成既济定者也。^⑤

① 惠栋：《周易述》卷十七，《系辞下传》。

② 惠栋：《周易述》卷十七，《系辞下传》。

③ 惠栋：《周易述》卷十七，《系辞下传》，参见李开《惠栋评传》，南京大学出版社，1997，第323～324页。

④ 惠栋：《明堂大道录》卷一，《明堂总论》，《丛书集成初编》本，商务印书馆，1937。

⑤ 惠栋：《明堂大道录》卷一，《明堂总论》。

在他看来，三代以前，明堂大法已完备，详于《周礼》之《冬官》，《冬官》亡佚后，明堂大法不可考，虽略见于六经，但不闻其详，于是说经者议论纷纷。两汉戴德、戴圣、韩婴、刘歆、贾逵、许慎、服虔等知晓明堂制度，但又被孔安国、郑玄、王肃、袁准所乱。晋袁准作《正论》称明堂太庙、大学各有所为，排诋先儒并及六经，于是明堂大法乱混不清。基于此，惠栋结集六经之文，辅以诸儒之说，作《明堂大道录》，旨在恢复明堂的本来面目。他认为，明堂为祖庙，有如下功能，如祭天，祭祖宗，亲耕之礼，以示重农，宴飨宾客，并行射礼，献俘虏之所，占卜法等。权舆，即初始。明堂的功用及其内涵与《易经》相关。七始，即黄钟、林钟、太簇、天地人三才之始；姑洗、蕤宾、南宫、应钟，春夏秋冬之始。实行明堂制度是使人达到那理想完美的既济卦，也就是所谓的太平盛世。

惠栋认为明堂源于《周易》。《系辞上》有“大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂……是故四营而成《易》，十有八变而成卦，八卦而小成，引而申之，触类而长之，天下之能事毕矣”一段，在他看来，这是明堂产生的依据，如说：“明堂者王者贯三才之道，以施于春秋冬夏，即大衍之数也。孟子曰夫明堂者，王者之堂也，一贯三为王，王者顺时行令，故兼三，王之道以施于春秋冬夏，所以赞化育也。明堂以听朔为先，本大衍归奇再扚之法。”^①“大衍归奇再扚之法”，是讲以五十根蓍策通过分二、挂一、揲四、归奇这“四营”，再经过十八变演成一卦，以及八卦、六十四卦的过程，而明堂本《周易》大衍之数，因此说来源于《周易》。

明堂如何与《易》相配，惠栋诠释《说卦》做了具体说明，如云：

震东方也者，青阳太庙也。巽东南也者，东青阳个，南明堂个也。离南方之卦也者，明堂太庙也，负斧依南面而立，故南面而听天下，听，听朔也。天子当阳，故乡明而治，盖取诸此也者，言明堂之法取诸此也。蔡氏谓人君之位，莫正于此，故虽有五名而主以明堂也。坤也者，地也者，坤位未而王四季，故用事于西南而居中央，西总章个，南明堂个，中央，太庙，太室也。兑主西，故正秋，总章太庙也。乾西北之卦也者，西总章个，北玄堂个也。坎正北方之卦也者，玄堂之太庙

^① 惠栋：《明堂大道录》卷二，《明堂权舆》。

也，艮东北之卦也，万物之所成终而成始也者。东青阳个，故曰成始，北玄堂个，故曰成终。^①

《大戴记·明堂》有明堂九室之说，《乾凿度》改九室为九宫，汉易孟喜和京房以此与《周易》相配合。惠栋把明堂与《说卦》文具体相配如下：“震东方也者”即“万物出乎震，震东方也”。“巽东南也者”，即“齐乎巽，巽东南也，齐也者，言万物之絜齐也”。“离南方之卦也者”，即“离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也”。“负斧依南面而立，故南面而听天下，听，听朔也”，即“圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也”。“坤也者，地也者”，即“坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤”。“兑主西，故正秋”，即“兑，正秋也，万物之说也，故曰说言乎兑，战乎乾，乾西北之卦也，言阴阳相薄也”。“坎正北方之卦也者”，即“坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎”。“艮东北之卦也，万物之所成终而成始也者”，即“艮东北之卦也，万物之所成终而所成始也，故曰成言乎艮”。这里描述了自然界万物生长与成熟的过程，其中也反映了帝王根据自然治理天下之义。他依汉易加以推演：其中震东配青阳太庙，巽东南配东青阳个、南明堂个，离南配明堂太庙、征象天子南面，坤西南配西总章个、南明堂个，明堂中央是太庙、太室，兑西配总章太庙，乾西北配西总章个、北玄堂个，坎正北配玄堂太庙，艮东北配北堂个，以此顺序行于九宫，这既反映古代祭祀等活动的过程，也说明天象运动和历法的演变。

他注《说卦》“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮”说：“帝，上帝也，上帝五帝在太微之中，迭生子孙更王天下，故四时之序，五德相次，圣人法之，以立明堂为治天下之大法也。”明堂在不同时期有不同的称谓，如神农称天府，黄帝称合宫，尧称五府，虞称总章，夏时称世室，商殷时称重屋，周时称明堂。明堂的具体构成为“五室四堂，二九四、七五三、六一八，四正四维，皆合于十五室”，其作用是“以祭天堂，以布政，王者承天统物，各于其方以听事”^②。远古帝王“立明堂为治天下之大法”，虽称谓有所不同，但皆为五室四堂，

① 惠栋：《明堂大道录》卷二，《明堂权舆》。

② 惠栋：《周易述》卷二十，《说卦传》。

即九宫之数。“四正四维”源于孟喜，即明堂二九四、七五三、六一八相加皆等于十五。这些都是明堂的形式，而“王者承天统物，各于其方以听事”才是其内容。惠栋以明堂与《周易》互解充分彰显其汉易的学术特征。

如果说明堂是祭祀等活动的场所，那么禘则是其中一项重要的内容。关于禘与《周易》和明堂的关系，惠栋自谓：“愚因学《易》而得明堂之法，因明堂而知禘之说，于是刺六经为《禘说》，使后之学者知所考焉。”^①他强调禘的等级性：只有天子之祭才称为禘，诸侯则称为祫，天子禘于明堂，诸侯祫于太庙，天子禘及郊宗石室，诸侯祫及毁庙（按宗法，亲过高祖者，自移神主于太庙中，称毁庙）。“天子之禘，禘及祖之所自出，诸侯之祫，祫及其太祖，大夫、士有大事，省于其君，干祫及其高祖，天子以天为太祖，诸侯以始卦之君为太祖，大夫以诸侯之别子为祖，士以大夫之别子为祖”^②。干祫即空祫，无庙之祭。别子即古代宗法制度称嫡长子以外的旁庶之子为别子。禘与祫属于不同的祭祀，如地址、对象、等级、含义皆有明显的差异，它反映了古代的尊卑等级观念，是维系社会有序的重要手段。

惠栋认为，古代圣人天生有配天的事业，因此设有配天的祭祀，太皞以下历代所禘，如太皞以木德，炎帝以火德，黄帝以土德，少昊以金德，颛顼以水德，王者行大亨之礼于明堂称之为禘、祖、宗，其祭祀行于南郊，禘、郊、祖、宗四大祭祀总为禘。禘礼运用的重要的意义在于，“一帝配天，功臣从祀，故禘礼上溯远祖，旁及毁庙，下逮功臣，圣人居天子之位，以一德贯三才，行配天之祭，推人道以接天，天神降，地示出，人鬼格。夫然而阴阳知，风雨时，五谷熟，草木茂，民无鄙恶，物无疵厉，群生咸遂，各尽其气，威力不试，刑措不用。风俗纯美，四夷宾服，诸福之物，可致之详，无不毕至，所谓既济定也。庖牺画八卦以赞化育，其道如此。”^③先王在明堂中实行禘礼，风调雨顺，有利于子民的休养生息，既能达到天人合一，又能慎终追远，整合民心，增强凝聚力，希望出现万物咸熙的人间太平盛世景象，这正与既济卦义相埒，也是伏羲画卦演《易》赞化育之道。惠氏强调禘礼是其法古致用思想的具体体现。

惠栋所生活的年代正值所谓的“康乾盛世”。清康熙中叶以后随着多民

① 惠栋：《禘说·叙首》，《皇清经解续编》本。

② 惠栋：《禘说》卷二，《禘祫等礼》。

③ 惠栋：《周易述》卷二十，《说卦传》。

族统一国家的逐步形成，国内矛盾日渐缓和，社会稳定，在政治、经济、文化上出现了一片繁荣昌盛的景象，时人发出“舞遍两行红结队，儿童齐唱太平年”赞叹，这里虽说不乏有歌功颂德之嫌，但也多少反映现实。惠栋治《易》尤其强调既济卦，以此喻指天下太平，应该说与当时的社会状况有关。然而依据卦序，既济只不过是前一个阶段的完结，后一个阶段的开始，后面还有未济，惠栋似乎忘了《周易》有关贞下启元之理。当时的统治者也未发觉盛世背后隐藏着的社会危机，正是这一危机的不断加深，最终使所谓的“盛世”转变为时贤所称的“落日的辉煌”。

六 评价及影响

惠栋复兴汉易在当时的学界产生广泛影响。一些学者给予正面肯定。王昶把惠栋尊为“儒林典型”^①。钱大昕说：“惠氏世守古学，而先生（惠栋——引者）所得尤深，拟诸汉儒，当在何邵公、服子慎之间，马融、赵岐辈不能及也。”又说：“汉学之绝者千有五百余年，至是而粲然复章矣。”^②凌廷堪说：“惠君生千余年后，奋然论著，专取荀、虞，旁及郑氏、干氏九家等义，且据刘向之说以正班固之误。盖自东汉至今，未析之大疑，不传之绝学，一旦皆疏其源而导其流，不可谓非豪杰之士也。”^③江藩称惠栋“年五十后，专心经术，尤邃于《易》，谓宣尼作《十翼》，其微言大义，七十子之徒相传，虽汉犹有存者。自王弼兴而汉学亡，幸传其略于李鼎祚《集解》中。精研三十年，引申触类，始得通贯其旨，乃撰《周易述》一编，专宗虞仲翔，参以荀、郑诸家之义，约其旨为注，演其说为疏，汉学之绝者千有五百余年，至是而粲然复章矣”^④。江藩《经师经义目录》又称：“盖《易》自王辅嗣、韩康伯之书行，二千余年，无人发明汉时师说。及东吴惠氏起而导其源，疏其流，于是三圣之《易》昌明于世，岂非千秋复旦哉！”^⑤对惠栋复兴汉易之功，大都给予积极的评价。江藩《目录》所开列清代易著，计有顾炎武《易音》三卷，胡渭《易图明辨》十卷，惠士奇《易说》六卷，惠栋《周易述》二十三卷、《易汉学》八卷、《易例》二卷、《周易

① 王昶：《春融堂集》卷五十五，《惠定宇先生墓志铭》，塾南书舍藏版。

② 钱大昕：《潜研堂文集》卷二十九，《惠先生栋传》，《四部丛刊》本。

③ 凌廷堪：《校礼堂文集》卷二十六，《周易述补》，中华书局，1998。

④ 江藩：《国朝汉学师承记》卷二，《惠松崖》。

⑤ 江藩：《国朝汉学师承记》附录《经师经义目录》。

本义辨证》五卷，洪榜《易述赞》，张惠言《周易虞氏义》九卷，《虞氏消息》二卷，焦循《易学》四十卷，皆为汉易，其中以惠氏居多，也可见其影响非同一般。

卢见曾说：“吾友惠松崖先生说《易》，独好述汉氏。其言曰：《易》有五家，有汉易，有魏易，有晋易，有唐易，有宋易。惟汉易用师法，独得其传。魏易者王辅嗣也，晋易者韩康伯也，唐易者孔冲远也。魏晋崇老氏，即以之说《易》。唐弃汉学而祖王、韩，于是二千年之易学皆以老氏乱之。汉易推荀慈明、虞仲翔，其说略见于资州李鼎祚《集传》，并散见于《六经》、周秦诸书中。至宋而有程子、朱子，程第举理之大要，朱子有意复古而作《本义》。及近日黄梨洲、毛大可，虽尝习李《传》，而于荀、虞二家之说，称说多讹。使当日三君得汉经师授受，不过三日，已了大义。惜也三君不生于东汉之末也。今此编专以荀、虞作主，而参以郑康成、宋仲子、干令升、九家诸说。盖以汉犹近古，从荀、虞以上溯朱子之源，而下祛王、韩异说之汨经者，其意岂不壮哉！”^① 钱大昕说“《周易》李氏《集解》，搜罗荀、虞之说最多，古法尚未尽亡。松崖征君《周易述》，摧陷廓清，独明绝学，谈汉学者无出其右矣”^②。

当时也有学者对惠栋易学提出批评。阮元在肯定惠栋易学成就的同时，则对其易学提出批评，如说“国朝之治《周易》者，未有过于征士惠栋者也，而其校刊《雅雨堂》李鼎祚《周易集解》与自著《周易述》，其改字多有似是而非者。盖经典相沿已久之本，无庸突为擅易，况师说之不同，他书之引用，未便据以改久沿之本也，但当录其说于考证而已”^③。他所主持的《十三经注疏》编校勘记就反对改字，包括《周易》在内的诸经文字保留原样，另附有校勘记加以说明。焦循在致王引之的信中说：“东吴惠氏为近代名儒，著《周易述》一书，循最不满之。大约其学拘于汉之经师，而不复穷究圣人之经。譬之管夷吾名尊周，实奉霸耳。”^④ 王引之也有同感，认为惠栋尊汉脱离现实，泥古过勇，说：“惠定宇先生考古虽勤，而识不高，心不细，见异于今者，则从之，大都不论是非。”^⑤ 陈澧说惠栋对“虞氏

① 卢见曾：《周易述序》，《周易述》卷首。

② 钱大昕：《潜研堂文集补编》之《与王德甫书一》。

③ 阮元：《肇经室集·一集》卷十一，《十三经注疏校勘记序》，中华书局，1993。

④ 焦循：《又复王伯申书》，载于罗振玉《昭代经师手简二编》。

⑤ 王引之：《王文简公文集》卷四，《与焦理堂先生书》，《高邮王氏遗书》。

《易》注多不可通”，而且好改经字，“自伸其说，卒之乖舛叠见，岂能掩尽天下之目哉！”^① 梁启超称他及后学“功罪参半”^②。从这些评价中可以看出，惠栋复兴汉易功不可没，但在具体治《易》中确实存在着诸多缺陷，也就是说其易学广博有余而精细不足。

如果说王昶、钱大昕、阮元、王引之、陈澧、梁启超等重在宏观上给予惠栋易学评价，那么江藩、李林松、孙星衍、李道平、张惠言、焦循等则以实际行动治《易》。江藩、李林松、孙星衍、李道平、张惠言、焦循之间也不尽相同。江藩和李林松侧重在补惠栋未完之作《周易述》之缺，孙星衍、李道平则承惠栋遗绪阐扬李鼎祚《周易集解》，张惠言尤其推崇虞翻易学，他们虽然有不同，但究其根本是接绪惠栋，阐扬汉易，进一步发扬光大由惠栋开启的复兴汉易之风，并逐渐形成一股易学思潮。而焦循则在尊汉易的基础上，另辟蹊径，创造出独具特色的易学。

惠栋《周易述》二十卷，未竟而卒。缺自鼎至未济十五卦及《序卦》、《杂卦》二传，属未完之书。惠栋的好友卢见曾作序并刊行，为了慎重起见，其书阙帙如故。凌廷堪读其书而惜其阙，思欲补之，自惧寡陋，未敢属草。惠栋的再传弟子江藩作《周易述补》二卷，依据《周易述》原书体例补惠栋《周易述》之缺。此书成于乾隆四十九年（1784年），书成后江藩请凌廷堪作序。凌氏赞扬道：“癸卯春（1783年——引者），在京师闻旌德江君国屏为惠氏之门人，作《周易述补》，心慕其人，未得见也。次年客扬州，汪容甫始介余交江君，读其所补十五卦，引证精博，羽翼惠氏，皆余所欲为而不能为者。”^③ 他又认为惠氏《周易述》注家人卦《彖》“女正位乎内，男正位乎外”，称内谓六二，外谓九五；注困卦《大象》“泽无水，困”，谓水在泽下故无水；注井《大象》“木上有水”，谓上水之象等，犹不免采用王弼之说，而江藩则一概摒弃王注，此与惠书相比，可谓有过之而无不及。柯劭忞则似乎不认同凌氏的观点，称惠氏对于荀爽、虞翻诸家之说，“融会贯通，为一时之绝学。藩渊源有自，赅其书，不失家法。然谓过于原书，谈何容易，廷堪为失言矣。藩于训诂之学，研究特细”^④。对江书本家法，尚训诂给予肯定。

① 陈澧：《东塾读书记》卷四，《易》，三联书店，1998。

② 梁启超：《清代学术概论》十，东方出版社，1996。

③ 凌廷堪：《校礼堂文集》卷二十六，《周易述补》，中华书局，1998。

④ 《续修四库全书总目提要》，《经部·易类》，中华书局，1993。

李林松与江藩一样也补《周易述》之缺，所作《周易述补》五卷，除补惠书之外，另附《读易札记》一卷，对于此书，柯劭忞评价称李林松已见江藩《周易述补》，“沿袭其文之确证。林松援据博赡。欲驾藩而上之，然究不及藩。能谨守惠氏之家法，惠以荀虞为主，间采郑君干宝诸家之说”，李林松《补注》已“非荀虞诸家之易说也，以补惠书殆失之泛滥矣。至疏文以发挥注义为主。若注无此义，疏尤不应阑入”。但肯定第五卷《读易札记》，“订讹正误，具有心得，则非标榜汉学者所及也”^①。

孙星衍也对惠栋复兴汉易的评价很高，他说：“孟氏之卦气，京氏之世应飞伏，荀氏之升降，汉魏以来象数之学不可訾议也。经师家法，既绝于晋，自六朝至唐，诸儒悉守古经义，不敢滕其臆说。至宋而人人言《易》，繁而寡要，直以为卜筮之书，岂知言哉？近世惠征君栋，作《周易述》、《易例》、《易汉学》诸书，实出于唐宋诸儒之上。”^② 惠栋复兴汉易受唐李鼎祚《周易集解》的影响。此书序论述其彖起认为，有宋一代，汉魏人易说时时见于古书传注，及史征《周易口诀义》中。唐著作郎李鼎祚刊王辅嗣之野文，补郑康成之逸象，撰《周易集解》，《中兴书目》列《集解》十卷。其中收入共三十余家，附以九家、《乾凿度》，凡十七篇，其所取荀爽、虞翻易说为多，取《序卦》冠于卦首。受惠栋影响，孙星衍作李氏同名书《周易集解》，自序谓：“蒙念学者病王弼之元虚，慨古学之废绝，因以李氏《易解》，合于王《注》，又采集书传所载马融、郑康成诸人之注，及《易口诀义》中古注，附于其后，凡《说文》、《释文》所引经文，异字异音，附见本文，命曰《周易集解》。庶几商瞿所传，汉人师说，不坠于地。俾学者观其所聚，循览易明。其称解者李氏所辑，称注者王弼所注，称集解者蒙所采也。先以李氏解者，以其多引古注，最后附集解者，不敢掩前人也。”^③ 孙氏为此书，自谦无所发明，期以信而好古，网罗天下放失旧闻。其书建树不多，但接绪惠栋阐扬汉易，功不可没。

李道平干脆为李鼎祚《周易集解》作《纂疏》，认为，汉儒接踵周、秦二代而兴，其易学师傅传授，一脉相承，恪守经典。汉代去圣未远，古义犹存，因此其说往往与伏羲、文王之旨相契合。汉以后，一变为晋易，老子、

① 《续修四库全书总目提要》，《经部·易类》。

② 孙星衍：《周易集解》卷首，《序并注》，《丛书集成初编》本，商务印书馆，1936。

③ 孙星衍：《周易集解》卷首，《序并注》。

庄子虚无之说兴。再变为宋易，陈抟、李挺之图学之说兴。老庄虚无之学，陈李图书之论，远不逮汉儒象数之纯。王弼《周易注》论象数既不如汉儒精确，论义理也不如宋儒醇正，进退无所据，有识之士多摈斥而不肯道。唐祭酒孔颖达奉敕疏解诸经传注，于《易》黜郑玄、虞翻之说，而宗王弼、韩康伯。孔氏《周易正义》刊行且独尊于世，汉学由此而式微。李鼎祚恐汉易就湮，于是乘其时，古训未散，取子夏以下三十余家，撰成《周易集解》一书，表章汉学。使古人象数之说得以绵延，至今不绝。李道平少时曾读《周易集解》一书，是书隐辞奥义，深邃难窥。想有所阐发，力不从心。后来，读惠栋、张惠言之书，渐开茅塞。又广览载籍旁及诸家之说，对《周易集解》有了较为全面的了解，开始撰为《周易集解纂疏》。

道光二十二年（1842）书成，李道平自序道：“复不自揣，萃会众说，句梳而字栉之。义必征诸古，例必溯其源。务使疏通证明，关节开解，读者可一览而得其指趣。旧注间有未应经义者，或别引一说，以申其义。或旁参愚虑，以备一解。亦不敢墨守疏家孤正首丘、叶归根本之习。是编也，其有当于絜静精微之教与否，则不敢知。其于汉、魏诸儒之学，则未尝无一日之功焉。抑又思之，自唐迄今千余载，无人起而为之疏，而予独毅然为之而不辞。予方惧其弗慎且近僭，而又安敢自以为功也。”^① 通过广引汉易诸家，以及惠栋、张惠言等人的观点，疏解《周易集解》，以此来阐扬汉易。

张惠言于汉易独尊虞翻。他认为，惠栋始考古义于孟喜、京房、荀爽、郑玄、虞翻，作《易汉学》，又作《周易述》。“然掇拾于亡废之后，左右采获，十无二三。其所自述，大抵祖祢虞氏，而未能尽通，则旁证他说以合之。盖从唐、五代、宋、元、明，朽坏散乱，千有余年，区区修补收拾，欲一旦而其道复明，斯固难也。翻之学既世，又具见马、郑、荀、宋氏书，考其是否。故其义为精。又古书亡，而汉魏师说略可见者十余家，然唯荀、郑、虞氏三家，略有概可指说，而虞又较备。”^② 因此，在他看来，求七十子之微言，田何、杨叔、丁将军《易》之所传，舍虞翻《易注》而无他。相对于惠栋全面复兴汉易，或对虞翻易学尚缺整理与研究，张惠言则独尊虞翻易学，所撰《周易虞氏义》、《虞氏易礼》、《虞氏易言》、《虞氏易候》、《虞氏易事》、《周易虞氏消息》等，皆能窥见虞氏要旨，使肇始于惠栋复兴

① 李道平：《周易集解纂疏》卷首，《自序》，中华书局，1994。

② 张惠言：《茗柯文二编》卷上，《周易虞氏义序》，上海古籍出版社，1984。

汉易之学风渐趋精致、专门化了。

焦循治《易》非简单追随汉易，而是以此为基础另辟蹊径，认为汉易自商瞿所受，杜田生所传，散见于孟喜、京房、郑康成、荀爽、虞翻诸家，不绝如缕。可惜汉魏诸儒不能推其所闻，详细发明圣人易蕴，而是各持己见，“苗莠杂糅，坐令老、庄异端之流出而争之矣”^①。自谓要创造自己易学，所悟得者有三：“旁通”、“相错”、“时行”，认为这三皆孔子之言，“余初不知其何为相错，实测其《经》文、《传》文，而后知比例之义，出于相错。不知相错，则比例之义不明。余初不知其何为旁通，实测《经》文、《传》文，而后知升降之妙，出于旁通。不知旁通，则升降之妙不著。余初不知其何为时行，实测《经》文、《传》文，而后知变化之道，出于时行。不知时行，则变化之道不神。未实测于全《易》之先，胸中本无此三者之名。既实测于全《易》，觉《经》文、《传》文，有如是者，乃孔子所谓相错。有如是者，乃孔子所谓旁通。有如是者，乃孔子所谓时行。测之既久，益觉非相错、非旁通、非时行，则不可以解《经》文、《传》文，则不可以通伏羲、文王、周公、孔子之意”^②。如果说惠栋、张惠言等人是为复兴汉易而复兴汉易，囿于汉易窠臼，或以此来打压宋易，那么焦循则治《易》能跳出汉易，直接从《周易》经传本文中去寻找生长点，创造出不同于汉易的新易学，这是焦循比同时代易学诸家的高明之处。

总之，在汉易消沉千年后，惠栋举起复兴汉易大旗，开复兴汉易之先河，在当时学界产生广泛影响，并由此酿成一股汉易思潮，其功不可没，从文献意义上应给予充分肯定。但复兴并非简单的重复或复古，而是反本开新，古学应是新学的生长点，一味地囿于古学，而不顾时代或学术的发展与变迁，创造出适应时代的新学术，终将为时代所唾弃，道咸以后的历史说明了这一点。我想这不仅是清代汉易的悲哀，也是清代汉学的悲哀。

第二节 张惠言的易学

张惠言生于乾隆二十六年（1761），卒于嘉庆七年（1802），江苏武进

① 焦循：《易通释自序》，《雕菰集》卷十六，《丛书集成初编》本，商务印书馆，1936。

② 焦循：《易图略自序》，《雕菰集》卷十六。

人，字皋文，号茗柯。乾隆五十二年（1787）来京，始与恽敬定交，前后相知八年，因此“知读书求成身及物之要”^①。张惠言“修学立行，敦礼自守，人皆称敬之”^②。嘉庆四年（1799）张惠言成进士，出朱珪之门，后又曾任庶吉士，翰林院编修等。嘉庆七年卒时年仅四十二岁。主要著作有《茗柯文编》二卷，《茗柯词》、《仪礼图》六卷等。

张惠言的为学历程应该说是由文学转治经学，尤其以《周易》为主，其自述有云：

余少学为时文，穷日夜力，屏他务，为之十余年，乃往往知其利病。其后好《文选》辞赋，为之又如为时文者三四年。余友王悔生，见余《黄山赋》而善之，劝余为古文，语余以所受其师刘海峰者。为之一二年，稍稍得规矩。已而思古之以文传者，虽于圣人有合有否；要就其所得，莫不足以立身行义，施天下致一切之治。荀卿、贾谊、董仲舒、扬雄，以儒；老聃、庄周、管夷吾，以术；司马迁、班固，以事；韩愈、李翱、欧阳修、曾巩，以学；柳宗元、苏洵、辙、王安石，虽不逮，犹各有所执持，操其一以应于世而不穷，故其言必曰道。道成而所得之浅深，醇杂见乎其文，无其道而有其文者，则未有也。故乃退而考之于经，求天地阴阳消息于《易》虞氏，求古圣王礼乐制度于《礼》郑氏，庶窥微言奥义，以究本原。已而更先太孺人忧，学中废。嘉庆之初，问郑学于歙金先生。三年，图《仪礼》十八卷，而《易义》三十九卷亦成，粗以述其迹象，辟其户牖，若乃微显阐幽，开物成务；昭古今之统，合天人之纪；若涉渊海，其无涯涘。贫不能自克，复役役于时，自来京师，殆又废弃。呜呼！余生四十年矣，计自知学在三十以后，中间奔走忧患，得肆力于学者，才六七年。以六七年之力，而求所谓道者，敢望其有得耶？^③

由此可知，张惠言为学大致分为前后二个时期，前期主要治文学。可细分三个阶段，第一，时文。此为少年时期，前后十余年为之不遗余力。第二，辞

① 张惠言：《茗柯文编》初编，《送恽子居序》，上海古籍出版社，1984。

② 阮元：《碑传集》卷一百三十五，《经学》下之下，《张惠言传》。

③ 张惠言：《茗柯文编》三编，《文稿自序》。

赋。为文模拟司马相如、扬雄。第三，古文。师从桐城派著名古文家刘大槐，效法韩愈、欧阳修为文。前三个时期深受其父的门生钱伯垕的影响，如他说：“余年十六七岁，时方治科举业。间以其暇学鲁斯（钱伯垕——引者）为书，书不工，又学鲁斯为诗，诗又不工。然鲁斯尝诲之。越十余年，余学为古辞赋。乾隆戊申（乾隆五十三年，即1788——引者），自歙州归，过鲁斯而示之，鲁斯大喜，顾而谓余：吾尝受古文法于桐城刘海峰先生，顾未暇以为，子愧为之乎？余愧谢未能，已而余游京师，思鲁斯言，乃尽屏置曩时所习诗赋若书不为，而为古文，三年乃稍稍得之。”^①为古文更受好友王明甫的影响，自谓“余学为古文，受法于执友王明甫，明甫古文法受之其师刘海峰”^②。刘大槐推尊方苞，由方苞而下可略窥清代桐城派学脉，张惠言则是桐城派支流阳湖派的代表人物。

后期治经学，主要治《礼》与《易》。张惠言治《易》约始于乾隆五十四年（1789）^③，原因是文不应离道，而应文以见道，见道必须穷经，尤其离不开《易》。嘉庆初年惠言曾问学于金榜，金榜为江永的弟子、戴震的学友，以治《礼》而著名。三年（1798）张惠言成图《仪礼》十八卷、《易义》三十九卷，这两部书是他的主要著作。张惠言晚年居京师，筑受经堂，偕弟子金式玉、董士锡、江承之、杨绍文讲学其中。众弟子学有专长，如金式玉、董士锡工辞赋，董士锡与江承之治《易》及《礼》，杨绍文少喜议论，彼此相互以学术砥砺。江承之尤喜《易》，张惠言所作易著大都由他手录，嘉庆五年（1800），江承之卒，张惠言为之痛哭，并收集整理遗稿，写录保存，自己的易著中也多采纳江承之的易说，可见师生之情。

张惠言易学著作主要有《周易虞氏义》九卷，以李鼎祚《周易集解》提供虞翻注和此书未收的虞氏义为主，参考汉易逐句解《周易》。《周易虞氏消息》二卷，阐发虞氏易原理及解《易》条例，将其归结为阴阳消息说，以明其统例。《虞氏易事》是解释虞翻注中明人事的观点。《虞氏易礼》二卷，解说虞翻注中有关周礼见解。《虞氏易言》一卷，依虞翻解释经文，阐发义理。《虞氏易候》一卷，解释虞翻卦气说。另有《易义别录》十四卷、《周易荀氏九家易》一卷、《周易郑荀义》三卷、《易图条辨》二卷、《易纬

① 张惠言：《茗柯文编》二编卷下，《送钱鲁斯序》。

② 张惠言：《茗柯文编》补编卷上，《书刘海峰文集后》。

③ 见张惠言《茗柯文编》二编卷上，《杨随安渔樵问对图赋并序》中有“于时岁在己酉（乾隆五十四年——引者）”，“余时甫涉易学”。

略义》三卷等。张惠言礼学宗郑玄，易学则远溯虞翻，总结黄宗羲、毛奇龄以来评论图书之学的成果，继胡渭、惠栋之后，驳斥陈抟、刘牧的河洛说和邵雍的先后天说，并评论周敦颐的太极图，发扬光大惠栋所开启的汉易学风。

一 批邵雍宗虞翻

张惠言治《易》继承惠栋复兴汉易之风，对汉以下易学大体持批评态度，如说：

自魏王弼以虚空之言解《易》，唐立之学官，而汉世诸儒之学微。独资州李鼎祚作《周易集解》，颇采古易家言，而翻注为多。其后古书尽亡。而宋道士陈抟以意造龙图，其徒刘牧以为《易》之河图洛书也，河南邵雍又为先天后天之图。宋之说《易》者翕然宗之，以至于今，牢不可拔，而《易》阴阳之大义，盖尽晦矣。^①

由于王弼得意忘象，空言易理，唐孔颖达为王弼易注作疏解，使玄学派易学官方化，而汉易的传统衰微。李鼎祚作《周易集解》多采汉易，尤其是虞翻易注，对复兴汉易功不可没。至宋代出现了陈抟、刘牧的图书之学和邵雍的先天易学，汉易中的阴阳消息说从此一蹶不振。

张惠言批评的重点是宋易，在解释复卦辞“出入无疾”时认为“若以天地言之，则出入皆阳所自为，何疾之有，反复其道，终则有始，七日来复，天行有常，一消一息，以生万物，阳为阴主，有出入而无绝息，此天地之心也”。^②他虽然肯定程颐于动上求静是见易道精切之处，但对于程颐《易传》以为先儒皆言静可见天地之心，而不知动之端也是天地之心，以及朱熹《周易本义》讲天地生物之心几于灭息而于复可见诸说法，持批评态度，认为程颐不读汉人之书，朱熹则拘泥于程颐《伊川易传》。张惠言赞同荀爽的说法，即复卦一阳起于初九，为天地心，万物之始，吉凶之先，是以动为天地之心。依据复卦辞，动静、出入是统一的，岂能割裂。

对于宋易，他集中批评邵雍易学，指出其先天图和加一倍法的谬误，认为，乾为易坤为简，是其体。乾静也专，动也直，坤静也翕，动也辟，皆其

^① 张惠言：《周易虞氏义》卷首，《周易虞氏义序》。

^② 张惠言：《虞氏易事》卷上，《复》，《丛书集成初编》本，商务印书馆，1936。

用。体用结合即阴阳统一。而邵雍则主张，先阳而后阴，舍奇而用偶，依据先天横图，地居东，天居西，这是以阴为体。二而四，四而八，八而十六，十六而三十二，三十二而六十四，这是阴之数。《周易》则不然，而“始于一，变而七、九，二、八、六丽于一、七、九者也。故《易》，乾道也，阳道也。画数三，两之而六，阴从阳也。”^①《易》应是体阳而用阴，邵雍先天学则是体阴而用阳，与《易》不相符。他揭示邵雍先天学的实质，认为邵雍的先天学，“其源出于道家”，因此先阳而后阴，舍奇而用偶，其意“以阴为道之体也。二、四、八、十六、三十二、六十四，皆阴数也。《易》则不然。始于一而变为七九，皆奇也，二八附焉。故易乾道也，阳道也。”^②邵雍的加一倍法探讨八卦起源，先阳指一分为二中的“一”，后阴指“二”，舍奇用偶即不要一，以二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，这是以阴为道体。《易》则不同，易卦的形成是始于一而变七九皆为奇，以阳为道。在张惠言看来，邵雍之学出于道家，为老氏之徒。这一点与清初黄氏兄弟、毛奇龄、胡渭等人的看法是一致的。

张惠言批评宋以下易学的真正目的是张扬汉易，尤其是虞翻的易学，他总结易学史写道：

我大清之有天下百年，元和征士惠栋始考古义孟京荀郑虞氏，作《易汉学》，又自为解释，曰《周易述》。然掇拾于亡废之后，左右采获，十无二三，其所自述大抵宗称虞氏而未能尽通，则旁征他说以合之。盖从唐五代宋元明，朽坏散乱，千有余年，区区修补收拾，欲一旦而其道复明，斯固难也。翻之学既世，又具见马、郑、荀、宋氏书，考其是否，故其义为精。又古书亡，而汉魏师说可见者十余家。然唯郑、荀、虞三家略有梗概可指说，而虞又较备。然则求七十子之微言，田何、杨叔、丁将军之所传者，舍虞氏之注，其何所自焉？^③

在他看来，汉代距今千余载，年代久远，加上唐宋以来宋易占据统治地位，汉易早已朽坏散乱，有清以来，惠栋开始复兴汉易，其功不可没。但其对汉

① 张惠言：《茗柯文编》二编卷上，《杨随安渔樵问对图赋并序》。

② 张惠言：《易图条辨》。

③ 张惠言：《周易虞氏义》卷首，《周易虞氏义序》。

易的解说，特别是对虞氏义的探讨零碎而无系统。而自己的任务在于复兴虞氏易，因为孔子作《易》，为其弟子所传，汉代传易者只有虞翻易注最全面，通过对虞翻易注的整理，不仅知晓汉易的概貌，而且也可以上推孔子易学的真谛。这与惠栋复兴汉易是因为其得孔门真传一样，所不同的是惠栋泛泛地倡导复兴汉易，而张氏则重笔表彰虞氏《易》，说明清代学者对汉易的研究走向专门化，更趋向于精致了。

张惠言批评魏晋以下易学，尊奉汉易，也表现在对象和理的关系理解上，他说：“夫理者无迹，而象者有依。舍象而言理，虽姬孔靡所据以辩言正辞，而况多歧之说哉！设使汉之师儒，比事合象，推爻附卦，明示后之学者有所依逐，至于今，曲学之响，千喙一沸，或不至此。虽然，夫《易》广矣，大矣，象无所不具，而事著于一端，则吾未见汉儒之言之略也。”^①理属于抽象的东西，而象则是具体的，离象而言理也即离开具体而空谈抽象，无法正确解释卦爻辞的含义。汉儒解经以取象为准则，王弼以来的义理之学舍象而空谈义理，结果众说纷纭，使易学陷于困境。张惠言认为易道广大，卦象无所不包，正是其卦爻之象反映自然之象，因此强调了象的意义。

对于宋易取义说，他解艮提出批评。如释卦辞“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人，无咎”说：“上为时止，三为时行。人之一身皆动而背独止。止者非不动，谓思不出位，各得其职之谓也。”^②从卦象来看，艮卦上九为时止之象，九三为时行之象。九三为时行之象，是因为艮卦九三至六五爻为互体震象，九三居震卦初爻之位，因此有动即时行之义。就身体而言，止只是背止，而其他皆动，以此喻指止非绝对的止，也有动的存在，只不过动有一定的界限，即“思不出其位”，所要说的是“各得其职”而已。这与艮卦彖辞所说：“明止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明”一致。他解艮卦与《周易集解》一样，继承虞翻注：“时止谓上，阳穷上故止。时行谓三体处震为行也”的说法。基于此，他对程颐、朱熹解艮卦提出异义，称其“能言时止，而未能言时行。故谓二随三为不得其志，四艮身为不足以天下，五艮辅为君德不全。显背经文以成其义。”^③朱熹《周易本义》解艮卦主取义说，以艮为止义，因此以九三和上九皆为阳止，以

① 张惠言：《虞氏易事》卷首，《虞氏易事序》。

② 张惠言：《虞氏易事》卷下，《艮》。

③ 张惠言：《虞氏易事》卷下，《艮》。

“行而止”解释卦辞“行其庭，不见其人”，片面地强调了止，抛弃了时行，与艮卦《象》“明止则止，时行则行，动静不失其时”相违背。之所以造成这种情况，是因为程朱舍象而言理，而虞翻则依象言理，与经文和《象》文符合。总之，汉儒说理优越于宋儒。

二 《易》者，象也

张惠言易学最大的特色就是论象，抓住“象”这个《周易》的根本范畴，并援引《左传》及《系辞下》、《说卦》等加以证明，写道：

盖尝论之，《易》者，象也，象也者，象（《周易》原文为像——引者）也。《易》以阴阳往来，九六升降上下而象著焉，阴阳以天地日月进退舍次而象生焉，故曰消息。郑氏之言爻辰用事，荀氏之言乾升降，虞氏之言发挥旁通，莫不参互卦爻，而依《说卦》以为象，其用虽殊，其取于消息一也。……昔韩宣子见《易象》与鲁《春秋》，曰：周礼尽在鲁矣。故《易》者，文王考河洛，应图书，革制改物，垂万世宪章，周公监之以制作者也。郑氏知之故推象应事，《周官》典制则一一形著于《易》。故曰：制而用之谓之法，举而措之天下之民谓之事业。若乃应期受命，革而用师，商、周之所以兴废，固亦见焉。^①

《易》者，象也。《易》而无象，是失其所以为《易》。数者，所以筮也。圣人倚数以作《易》，而卦爻之辞，数无与焉。汉师之学，谓之言象可，谓之言数不可。象、数并称者，末学之陋也。吾以知伯厚之于郑《易》，概乎未有闻也。定宇氏说爻辰是矣。虽然，爻辰者，郑氏之所以求象，而非郑氏言《易》之要也。郑氏之学，尽于爻辰而已乎？《记》曰夫礼，本于太一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，其降曰命。韩宣子见《易象》曰周礼在鲁矣。是故《易》者，礼象也。是说也，诸儒莫能言，唯郑氏言之。故郑氏之《易》，其要在礼。若乃本天以求其端，原卦画以求其变，推象附事，以求文王、周公制作之意，文质损益，大小该备，故郑氏之《易》，人事也，非天象也。^②

① 张惠言：《茗柯文编》二编卷上，《易义别录序》。

② 张惠言：《茗柯文编》二编卷上，《丁小正郑氏易注后定序》。

《系辞下传》说“《易》者，象也，象也者，像也。”《说卦》专讲取象，《左传》昭公二年记载“韩宣子见《易象》与《春秋》，曰周礼尽在鲁矣”。凡此说明《周易》的根本在于象，《周易》的制作亦源于象。可以说象为《周易》所独有，是与其他诸经区别之所在。与其他易学家习惯于以象数合称汉易学不同，在他看来，汉易之所以体现《周易》本质就在于讲象而非言数，象数并称不是正宗汉易，这是他的独到之处。另外，他认为汉易讲象是有内容的，如郑玄、荀爽、虞翻都以不同形式讲象，论象非空洞无凭而是落到实处，也就是说要“推象应事”，或“推象附事”。这个事就是人事，假象论人事，这是张惠言对汉易的基本看法，可以看出他治《易》重人事的特征。对于王应麟、惠栋虽然治郑玄之《易》，张惠言以为他们所辑，往往抵牾而不知，非其学不博，而是识不精，其所涉浅而已。

张惠言尊重虞翻易学表现为运用其体例诠释《周易》卦爻辞和卦爻象。他指出：

翻之言《易》，以阴阳消息六爻，发挥旁通，升降上下，归于乾元用九，而天下治。依物取类，贯穿比附，始若琐碎，及其沈深解剥，离根散叶，密茂条理，遂于大道。^①

“阴阳消息”指十二消息卦，“乾元用九”谓阳气变化统帅一切卦爻象变易。遗憾的是后儒罕能通之，于是张惠言发挥旁通说、卦变说、乾坤升降说、飞伏说、纳甲说、五行说、卦气说、互体说，取象说等解《易》。^②把汉易解《易》诸体例运用于实际。

他讲的象主要指阴阳消息之象，以阴阳消息之象来说明自然界的變化，这一点体现在解释《系辞》上，如释“圣人设卦观象”说：

圣人谓庖牺、文王也，庖牺设卦象辞，变化则文王象消息之象也。^③

① 张惠言：《茗柯文编》二编卷上，《周易虞氏义序》。

② 张惠言以虞氏易解释诸卦，请参见朱伯崑《易学哲学史》第四册，虞翻部分。

③ 张惠言：《周易虞氏义·系辞上传》第二章。

又释“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月”说：

变通趋时，谓十二消息也。泰（乾三）、大壮（乾四）、夬（乾五）配春，乾（乾上）、姤（坤初）、遁（坤二）配夏，否（坤三）、观（坤四）、剥（坤五）配秋，坤（坤上）、复（乾初）、临（乾二）配冬，谓十二月消息相变通而周于四时也。复出震，临见兑，泰盈乾，观退巽，剥消艮入坤，是谓阳盈，姤遇巽，遁侵艮，否灭坤，大壮反震，夬决兑就乾，是谓阴虚，与日月悬象相应，是谓配日月也。^①

诸圣作《易》重视观象取象，尤其是阴阳消息之象，阴阳消息的法则反映了自然界事物的变化与发展，并以阴阳消息之象说明自然界的变化与发展，《易》讲的象与客观的象是一致的。以下举例分析。

他解释“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故”说：“《说卦》注云乾三画成天文，坤三画成地理，又下章注云阴谓幽，然则阳谓明也，观云巽出入则知日月之行，察五位方隅则知山川维络之纪，乾坤代序则知温凉寒暑之候，六位成章则知天地欣合之理，故知幽明之故也。”^② 乾为天，坤为地，乾坤也即天文地理，阴阳为幽明。观天上风云变幻则知日月之行，察地下四方则知山川之纪。从乾坤更替的顺序可知一年四季的变化，卦画六位当位则知天地和合之理。

他解释“知周乎万物而道济天下，故不过，旁行而不流，乐天知命，故不忧”说：“下成言鬼神之德，圣人不违也，知读如，乾以易知，乾为知为道，出乾入坤，故周乎万物，时成既济，保合太和，故道济天下，消息十二爻，生长收藏，故不过差也。旁行旁通也，消息之卦阴阳旁通，以济成乾坤不流淫也。巽为命，谓阴消之卦，以坤变乾极姤生巽为余殃，故变天知命，阳消宜忧，知命故不忧，坎为忧，谓消卦不贞，坎入大过，故不忧。”^③ 鬼神有自然之义，圣人也不能违背，乾坤反映天地之道，知乾坤则能广博的知晓万物，万物依天地自然的法则生存与发展变化，就不能有差错。旁通指两卦阴阳爻排列相反，可相错。消息卦为阴阳消长的十二卦，即复、临、

① 张惠言：《周易虞氏义》卷七，《系辞上传》第五章。

② 张惠言：《周易虞氏义》卷七，《系辞上传》第三章。

③ 张惠言：《周易虞氏义》卷七，《系辞上传》第三章。

泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤卦，前六卦阳息阴消为息卦，后六卦阴息阳消为消卦，前后六卦阴阳相反，也为旁通之卦，乾坤旁通卦，因此“不流淫”。巽二阴伏于四阳下，为顺为命，谓消息卦，七、八月候卦，坤与乾两卦旁通，坤变乾，阳消宜忧，如果知命则不忧。坎险为忧，人大过则不忧。

他解释“一阴一阳之谓道”说：“一阴一阳相并俱生三极各正，保合太和，是之谓道矣，庖牺参天两地，六位时成，以为道法易神，消息既成万物则复于道也。”^① 三极为天、地、人，道指一阴一阳构成易卦，伏羲参天两地而成卦，体现阴阳之道，阴阳消息生成万物本于道。解“显诸仁，藏诸用”说：“震为仁，坤为用，谓阳息出震，乾元显见于德为仁，故显诸仁。阳消入坤，乾元退藏，知以藏往为仁之用，故藏诸用。”^② 震为仁，坤为用，震为三月卦，表示阳息，乾元之德为仁，显现其仁德。乾阳到极点，开始消退，阴逐渐上升，阴到达极点为坤，此时乾已退藏，潜藏于日用。解“生生之谓《易》”说：“阴阳消息转易相生，故谓之《易》。”^③ 阴阳消息相互旁通相错，相生谓之《易》。

总之，《易》中阴阳消息之象来源于自然界的變化发展法则，张惠言反过来又以阴阳消息来说明自然界的變化，可谓取之于自然用之于自然。

张惠言治《易》主象，其象也反映人事，下面集中分析一下注重人事的内容。

他认为《易》象人事表现在得失。《系辞》说“是故吉凶者失得之象也。”虞氏注“吉则象得，凶则象失也。”张氏说：

得正言吉，失位言凶，不于此言之者，此爻文王言观象以正人事，谓辞之吉凶象人事之失得，故经于下又别出吉凶者，言乎其失得也。^④

虞氏以象的得失判定吉凶，突出象的地位。张氏进一步赋予象以人事的内容，也就是说易象非抽象，而是具体的有形之象，它反映了现实生活，吉凶是说明人事得失之象的。又注复卦说：“爻以人事言，则复为有失而得，

① 张惠言：《周易虞氏义》卷七，《系辞上传》第五章。

② 张惠言：《周易虞氏义》卷七，《系辞上传》第五章。

③ 张惠言：《周易虞氏义》卷七，《系辞上传》第五章。

④ 张惠言：《周易虞氏义》卷七，《系辞上传》第二章。

《系》曰：有不善未尝不知，知之未尝复行，是为复礼也。六二于卦义息兑为初，朋正，位在震下，就初体，故曰下仁。他卦阴在阳上，为乘刚，此独吉者，以此之故，二五中道，皆能自正，学知利行者也。二吉而五无咎者，二已正，五当变也，三频复，困知勉行者也，四与初应，资于师友以复道，象曰以从道也。辞但言初之复，不言吉凶者，能自得师在四也，上坤迷则过而不改者矣，用行师者三也，怙过之人，虽得严师，不能督之，卒至于丧君而无征，养成其恶而已。”^① 复卦下震上坤，喻指人事。依六二乘初九一阳应为凶，而复六二吉是因为回归于初九，“朋正”，因此“以下仁”。二五有应，五当变阴为阳，因此“学知利行”。六三“频复”是“困知勉行”，六四与初九有应是“资于师友以复道”，即《小象》“以从道也”，初九之所以能“不远复”在于六四中正为师。而上六一阴居“迷复”而不改，无师监督，因此说“丧君而无征，养成其恶”。

张惠言释易卦《大象》时强调人要有自强不息的精神。“君子以立不易方”为恒卦《大象》，他以为这与乾卦九三相关，即“乾坤交而三不变，故立不易方。”乾《大象》“君子以自强不息”，是指君子九三，当乾之当革，与时偕行，因此自强不息，只有不息才能常能久。德无盛于乾卦九三，其爻说“君子终日乾乾，夕惕若，夤无咎”，夤即敬而危之之辞。依据卦变，乾卦变泰、否，一泰一否，如昼之在昼，不可以久，泰、否之变是君子要知敬，有危机感。《文言》释九三说“知至至之，可与几也”，是言日新，“知终终之，可与存义也”，是言守道，既守道又日新，“虽危无咎”。九三所以不息，是因久于其道。知敬而后能不息，不息而后可以有恒，这便是“进德修业”。^②

《系辞》有“原始反终，故知死生之说”，他依此论人的生死，说：“人以阳生。复，人之始也；坤，人之终也。自复而临而泰，谓之息，人之少而壮也。自否而观而剥而入于坤，谓之消，人之老而死也。独阳不生，独阴不生。阳为主则阴成之，复、临之时有助、遁，不足以消复、临也。阴为主则阳伏藏而不胜，观、剥之时有大壮、乾，不足以息观、剥也。”^③ 依十二阴阳消息卦，复为一阳初生象征着人生的开始，坤为六阴生象征着人生的终

① 张惠言：《虞氏易事》卷上，《复》。

② 参见张惠言《茗柯文编》外编卷上，《周生字说》。

③ 张惠言：《茗柯文编》四编，《答钱竹初大令书》。

结，复一阳生，临二阳生，泰三阳生至乾六阳生为息卦，喻指人由少至壮。而姤三阴消，观四阴消，剥五阴消至坤六阴消为消卦，喻指人由老到死。其间阴阳消息，变化无穷，所谓“阳为主则阴成之”，“阴为主则阳伏藏而不胜”，这便是大千世界的生死更迭，由此可知生死为自然界变化的过程。

三 正性命，定礼文

张惠言治《易》以象说人事，其论人事涉及性命与礼，以下对他有关性与礼的主张做一分析。

他谈性命是其人性论的核心，论性命提出“正性命”的命题，旨在通过修养来端正自己的性命，说：

性者，人之成也，于卦为震。命者，天之令也，于卦为巽。益之为象也，复乎性而尽命，损象反之，反性命者不可以久。故可贞，正其性命也。故人之盛也而忽衰，忿欲害之也。惩忿窒欲，损之道也，虽常泰可也。人之既衰也是忿与欲之过也。迁善改过，益之道也，虽反泰可也。君子穷理尽性，以至于命，如此而已。虽然，君子岂以为常盛而不衰哉？性也者，人之成也，命也者，天之令也，成于性者，吾勿暴之而已；命于天者，吾何知焉？苟求知，是乃欲也。一阴一阳之谓道，既济之象是也。君子之正性命也，为明道也，为行道也。故曰朝闻道，夕死可矣。无益于天地万物而私其身以长存，君子以木石之生，犹之乎腐草之萎尔已。^①

性属人，命属天，性由人成，命由天令。性可为，命不可求。依据损益之道，人应如损卦《大象》那样“惩忿窒欲”，亦应如益卦《大象》说的那样“迁善改过”，抑制自己的愤怒与欲望，改过从善，通过这损益之道，可“穷理尽性，以至于命”，这是通过道德修养来充实完善人性。既济卦六爻得位皆正，一阴一阳之道在此卦最为合理，象征着“正性命”，端正性命的最终目的是“明道”、“行道”，引《论语·里仁》所说“朝闻道，夕死可矣”，证明追求道是人生的价值及意义之所在。

他论性突出人性善的特征，如释《系辞》“继之者善也，成之者性也”

^① 张惠言：《茗柯文编》四编，《答钱竹初大令书》。

说：“继，统也，谓乾能统天生物（一阴一阳皆统于乾元，大哉乾元，万物资始，乃统天是也，乾为善），坤合乾性，养化成之（乾为性，乾非坤，化性亦不成），故继之者善，成之者性也（言乾坤合德以立道，人得乾善之统，资坤之化以成性，故率性之谓道者也，神与易皆此也）。”^① 在这里“继”与“成”是关键，乾善即天本善，继是统，乾统天生物，如乾《彖》“大哉乾元，万物资始，乃统天”，这是善。成指“资坤之化”，说明乾也离不开坤。坤顺承乾，即地顺承天，养化成之，天做地合成就善性。在这里“继”是“继”天之本有，“成”也是“成”地之本有，人“继”、“成”是达于天地，与天地合一的过程。

讲善性是本然意义上立论的，人存在于现实中不可能总显现出天性的纯善，出现过错是不可避免的，因此益卦《大象》讲“风雷益，君子以见善则迁，有过则改。”他注此说：“君子谓乾也，益之初，否之上，乾也。其四，否之三，坤也。坤进而居乾，是谓迁善。乾降而正坤，是谓改过。改过之道，不可以不重也，如雷然，赫乎其动之也。迁善之道，不可以不轻也，如风然，泠乎其入之也。故曰：益动而巽，日进无疆，此君子所以终日乾乾，夕惕若夤者也。君子之学，始于自知，而迄于自成。始于自知者，能见善与过之谓也。非所善而善，是谓僭，非所过而过，是谓诬。诬且僭，君子虽自反，其能益乎？”^② 乾为“改过”，坤为“迁善”，是指否卦上乾下坤，依卦变益卦自否卦变来。益卦下震上巽，震为雷，喻指“改过”要严肃，巽为风，“迁善”也应循序渐进。益《彖》“益动而巽，日进无疆”，与乾九三“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎”意义相同，皆说明迁善改过要坚持不懈，才无所咎害。同时贵在自知，也贵在自成。

另外，改过要知几，他写道：“几者妙也，颜子知微，故殆庶几。孔子曰回也，其庶几也（今《论语》回也，其庶乎），复以自知，老子曰自知者明。谓颜回不迁怒，不贰过，克己复理（当为礼），天下归仁。复初九爻辞，七日来复，故不远复，坎为悔，出入无疾，故无祇悔，乾元正，故元吉。”^③ “颜子知微，故殆庶几”出于《系辞》，“回也，其庶几乎”为《论语·先进》，“颜回不迁怒，不贰过”出自《论语·雍也》，“七日来复”为

① 张惠言：《周易虞氏义》卷七，《系辞上传》第四章。

② 张惠言：《茗柯文编》初编二卷上，《迁改格序》。

③ 张惠言：《周易虞氏义》卷八，《系辞下传》第四章。

复卦《彖》，引经据典说明复卦初九“不远复，无祇悔，元吉”。意指改过要知“几”，也就是要察觉细小微妙的变化，把握时机，及时纠正错误，回归原善，以免积重难返。

与论性相关，张惠言还谈及修养之道，他说：“君子劳精神，苦思虑，汲汲然不敢宁也，皇皇然不敢暇也，内以益其心，而外以益于人，是损而益也，君子谓之泰。”^①此种修养非静而是动，非消极而是进取，如此才“内以益其心，而外以益于人”，由损而益到达通泰，这是倡导一种积极向上的修养观。如果弃圣智、绝礼义，吝啬其精神，生怕其用竭耗尽，内愚其心，外乱天下，这种消极的人生观于己于人皆不利，是不可取的。

心性与修养相关，这皆属于道德的范围，道德又离不开礼，礼是维护道德的，张惠言治《易》由性命推至于礼，他尤其重视礼，借《易》释礼是其易学的一大特色，提出“定礼文”的命题：

人文化成天下，而小利有攸往，何也？賁次既济，太平之功立，上下交，仁义道著，大经大法，皆已树立，当曲制威仪以定礼文，先王之治天下，至纤至悉，故曰小也。（既济亨小亦同义），明庶政亦言小者，无敢折狱，尚文德也。法制于已然之后，礼禁于未然之先，其道在去小不正，故五上永贞，分刚文柔，则天人之文成也。^②

賁卦《彖》所追求的“人文化成天下”离不开仁义等大经大法，这里包括刑法与礼法。《大象》“明庶政”、“无敢折狱”，重在以礼治国。刑法是“制于已然之后”，而礼法则“禁于未然之先”，相比之下，他更强调礼的预防作用，“定礼文”表现其尚德治的思想。他又说：“夫决嫌疑、定犹豫、别是非，舍礼，何以治之？故礼者，道义之绳检，言行之大防，进德修业之规矩也；君子必学礼，然后善其所善，而过其所过。”^③提出“礼者，道义之绳检，言行之大防，进德修业之规矩”，揭示礼的功能，即是人们言语与行为的规范与尺度。尤其是得天下之初始，“阴阳相薄，草创未定，须兴体创乐，乃至太平也。”^④更突显了礼对身心修养及经世济民的积极作用。

① 张惠言：《茗柯文编》四编，《答钱竹初大令书》。

② 张惠言：《虞氏易事》卷上，《賁》。

③ 张惠言：《茗柯文编》初编二卷上，《迁改格序》。

④ 张惠言：《虞氏易事》卷上，《坤》，《丛书集成》本。

他还对礼的一些特性做了详尽的分析。

首先，实践性。他注履卦说：“履者礼也，不曰礼而曰履者，以为人之所践履也。履道柔履刚，以言其和也。然其所以为礼者，以阳正阴，以乾正坤，故曰刚中正。无不正之谓礼，正己者以所交之正为礼，成己成物也。”^①这里的“践履”即实践，不说礼而说履是强调了礼的实践意义，也就是说礼非空洞的说教，而是见之于行动的实践。“柔履刚”指此卦下兑柔上乾刚，礼所达到的目的在于“中正”，中则不偏不倚，正是既正己又正人，天下皆得其正，由此才能带来太平。

其次，是非、尊卑性。他说：“民习于礼，故知有是非；有是非，然后有羞恶，是故赏罚可得而用也。民习于礼，故知有父子君臣长幼上下；知父子君臣长幼上下，然后有孝弟忠信，是故军旅田役之事，可得而使也。民习于礼，故有孝友睦姻任恤；有孝友睦姻任恤，然后有智仁圣义中和，是故其人材成者，可得而用也。”^②知晓礼便有了判断是非的标准，然后有羞恶，也有了制定尊卑的依据。定五伦，维系宗法关系都离不开礼，有了礼不仅风俗美，而且人才出政事平，从而达到社会和谐有序。

再次，损益性。他说：“损，衰之始，《序卦》曰缓必有所失，故受之以损，谓泰道已盛，人心解缓，则必衰损，损之时，唯礼可以已之，礼莫大小祭，故举二簋用享。”礼以别尊卑，定亲疏，“故用损而益，可以持泰也，祭祀之事，唯严则诚，故曰骏奔走在庙，遄往者，不可以解缓也，天下已定，未遄制礼，先定祀事，故《礼记》曰牧之野，武王之大事也，既事而退，燔柴于上帝，祈于社稷，设奠于牧室，遂帅天下诸侯，执豆笾，骏奔走，追王大王亶父，王季历，文王昌，不以卑临尊也，此祀事遄往也（初欲二上五之辞）。然后损益其礼以达于下，故曰酌损之（初欲上益三之辞）。”^③礼的实质是别尊卑，定亲疏，这便涉及损益，《周易》有损益二卦，损益又与祭祀有关。损卦初九“遄往”指庙祭及时，“二簋可用享”为损卦辞，祭祀的食物虽不多，但心诚而礼一样庄重。《礼记·大传》原文为“牧之野，武王之大事也，既事而退，柴于上帝，祈于社，设奠于牧室，遂率天下诸侯，执豆笾，逡奔走，追王大王亶父，王季历，文王昌，不以卑临

① 张惠言：《虞氏易事》卷上，《履》。

② 张惠言：《茗柯文编》三编，《原治》。

③ 张惠言：《虞氏易事》卷下，《损》。

尊也。”这一段记载了武王伐纣时的事。武王伐纣后率领诸侯以祭祖庙，追考自己的祖先及父王，体现尊卑有等。更重要的在于祈祷于社稷是为了慎终追远，祭礼也在“损下益上”，如此才能整合人心。这是以礼的方式使其获得的政权合法化，或者说以伦理的手段达到政治的目的。

他在致钱大昕信中进一步强调礼的损益特征，指出：

然则，君子之所汲汲皇皇而有事者，何哉？其在损曰利有攸往，言惩忿窒欲之当有事也。曷之用，二簋可用享。二簋者，祭礼也；可用者，诚也。天子祭八簋，降损至士而用二敦，同姓则二簋，谓礼之别尊卑、定亲疏也。夫忿之来也，爱人而不亲也，礼人而不答也，则分不正、伦不序，而诚不至也。二簋可用享，而横逆如故，则妄人而已矣，君子不忿也。夫欲，生于不知足；不知足，生于不知礼。二簋用享，礼如是，不敢过也。不敢过，而欲不窒者，寡矣。使损其疾，使遄有喜，明忿之无自来也。或益之十朋之龟，明不待欲而足也，是损之义也。其在益曰利有攸往，利涉大川，言迁善改过之当有事也。夫不明于善之为善，过之为过，而迁之改之者，必不益矣。何以明之？曰：礼也。夫礼有文焉，有数焉，非可以意造也。故得过其过而善其善，益之二曰亨帝，吉礼之大者也。三用圭，凶礼之大者也。四迁邦，军礼之大者也。中行告公，宾礼之大者也。故吉凶军宾之礼具，而后可以迁，可以改，是益之义也。……抑又闻之，财者，生人之大命。泰之《象》曰：后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。君子所以成天地，佐百姓，舍财无以也。说《易》者，谓聚财则损，散财则益，是不然。聚财者，小人之事也。散财者，豪侠之事也。君子之财，有损益而无聚散。要在用之以礼而已。二簋，非少也；十朋，非多也；君子之用财也，使亲者加亲，而疏者不远也；尊者加尊，而卑者不陵也。二簋，用享之谓也。既辨其亲疏尊卑矣，又辨其贤不肖，或益之十朋之龟之谓也。夫然，故百姓戴之于下，有孚惠我德之谓也。贤士奉之于上，得臣无家之谓也。^①

损卦辞“利有攸往”必须通过《大象》所说的“惩忿窒欲”来完成。卦辞“曷之用，二簋可用享”，二簋指祭礼，可用是因其心诚，簋的数量起到定

^① 张惠言：《茗柯文编》四编，《答钱竹初大令书》。

尊卑、别亲疏的作用，簋数量可以不同，但心诚则是一致的。忿与欲的根源是不知礼，因此要“惩忿窒欲”，如六四使“损其疾”，方能“遄有喜”。六五有虚中之德，反而“益之十朋之龟”，有所收获。益卦辞“利有攸往，利涉大川”，也即《大象》“见善则迁，有过则改”之事。“迁善改过”也是礼。如果说“惩忿窒欲”是消极意义上论礼，那么“迁善改过”则是从积极意义上论礼，中心皆不离礼。六二“王用亨于帝”为吉礼，六三“用圭”为凶礼，六四“迁国”为军礼，六四“中行告公”为宾礼。由此可以引出礼的两方面内容，其一是礼的形式，其二是礼的内容或本质。数量的多少区分尊卑的等级，这只反映祭祀者的地位或角色的不同，属于礼的形式。而礼背后的心诚则反映了人心或仁，这对于任何人来说都是一样的，在这一点上人是平等的。也可以说人的地位有尊卑，但人格应是平等的，礼的形式层次不同，而通过礼所要达到的目的是一致的，都是为了社会和谐有序。

他在另一篇文章也论述了这个问题，如说：“益之初曰：利用为大作。大作，国之大事，祀与戎也。其二曰：王用亨于帝。亨者，祀也。其三曰：益之用，凶事。凶事，丧也。其四曰：中行，告公从。告公，朝聘之礼也。利用为依迁邦，言大封也。故吉凶军宾之礼，见于益焉。君子于以考善，于以鉴慝，是谓自知。”^① 总之，益卦诸爻皆指礼，反映了不同层次的礼。这些不同层次的礼不仅反映一定的尊卑或亲疏关系，同时也说明不同事物之间的区别，因为做不同的事有不同的礼，还可进一步推论说明古人做事的认真、心诚。张惠言解《易》充分运用礼，而非如宋易过分地强调理，与理的抽象相比，礼更具体务实，这从一个侧面说明对《易》的解释由形而上的抽象向形而下的具体转变。

他对社会的治乱盛衰十分关切，以泰否循环探讨此问题，说：“既言得朋而后言丧朋者，又明泰否循环，消息互续，故爻变三正泰，四反否，五成观，上终乾，又入坤，此《易》之大义也。”^② 这里虽然讲卦变，但治乱循环之理为《易》之大义而跃然纸上。他又把泰否与损益联系起来谈盛衰：“往来者惟泰、否焉。故泰、否者，盛衰之枢也。君子泰则不使为否，否则能使为泰，其用在损益。”^③ 损益由泰否变来，泰否是盛衰的关键，如何能

① 张惠言：《茗柯文编》初编二卷上，《迁改格序》。

② 张惠言：《虞氏易事》卷上，《坤》，《丛书集成初编》本。

③ 张惠言：《茗柯文编》四编，《答钱竹初大令书》。

持盈保泰，变否为泰，这就需要损益，言外之意是要减损社会发展中的消极因素，增加积极有益的东西。但社会总是会出现这样或那样的动乱，在此时他强调应拨乱反正的重要性，说：“乾六阳自微至著，天之道也，圣人之德也。坤孕乾而息乾，反剥而复，则拨乱世反之正也。牝马之贞，圣人之畜德而动也，先迷后得主，著其时也，利西南得朋，正乱在得人也，东北丧朋，安贞吉，未得其人，当安以养德也。”^① 乾坤互为消息，其中剥为五阴消，经坤六阴消而到复为一阳生，并逐渐到乾六阳生，以此喻指“拨乱世反之正”。“牝马之贞”、“先迷后得主”、“利西南得朋”、“东北丧朋，安贞吉”皆为坤卦辞，凡此皆指治乱在得人心，得道多助，失道寡助。他又引尧舜禅让，商汤、文王得贤臣辅助之事例加以证明。

他认为知晓治乱循环之理就应该有一种忧患意识，所谓忧患，即“百姓未知兴利远害，不行礼义，茹毛饮血，衣食不足，庖牺则天，八卦通为六十四卦，以德化之吉凶，与民同患，故有忧患。”^② 《周易》本身就是古代圣人“与民同患”的产物，他又以文王的事例加以说明：文王时天下三分已经拥有其二，还服事殷纣，说明周之德性可谓至德、盛德。纣王已是孤家寡人，知存不知亡，知得不知丧，终于被焚而死，这是殷商末世之情景，也是处危难之时不知改过所致。所谓危，指“乾三夕惕若厉，故危也，易轻也。危则能平，文王之事，易则必倾，纣之事。泰九三注云陂，倾谓否上也，平谓三，天地分故平，天成地平谓危者使平，易者使倾。”^③ 在这里，文王是乾九三，因其“终日乾乾，夕惕若厉”，有一种忧患意识或危机感，因此“危则能平”。而纣王是否卦上九，居道穷极之时，而不知存亡得丧，因此“易则必倾”。知晓泰卦九三“无平不陂，无往不复”之理，便可“危者使平”，如果像纣王那样，则“易者使倾”。张惠言关于安危治乱盛衰转化的思想，可以说是他阴阳消息说在政治领域内的具体运用。

从某种意义上说，宋儒治《周易》重在理，张惠言则重在礼，与理相比，礼更实在，使道德落到实处。他治《易》把易学与礼学结合起来，融会贯通，渗透着以礼代理思想。凌廷堪治《礼》主张以礼代理，张惠言治《易》亦主张以礼代理，可谓唱为同调之鸣。对于惠言的易学，阮元评道：

① 张惠言：《虞氏易事》卷上，《坤》。

② 张惠言：《周易虞氏义》卷八，《系辞下传》第五章。

③ 张惠言：《周易虞氏义》卷八，《系辞下传》第六章。

“以经术为古文，于是求天地阴阳消息于《易》虞氏，求古先圣王礼乐制于《礼》郑氏，岂托于古以自尊其文献？又岂迂回其学而好为难欤？圣人之道在《六经》，而《易》究其原，《礼》穷其变，知扶阳抑阴之旨，然后交际之必辨其类，议论之必防其流失也。知经上下，定民志之旨，然后措施必求其实，有裨于治，许与必衷于彝典也。”^① 说他治《易》宗虞翻，而治礼则推崇郑玄，把这两者结合治《易》则在清代中期易学中是少有的，这也可以说是他治《易》的一大特色。曾国藩说他，“固亦循汉学之轨辙而虚衷研究，绝无陵驾先贤之意萌于至隐”，^② 综合两家议论来看，突出了他对研究和整理汉易，尤其是虞氏易所作出的贡献，以及治《易》与治《礼》相结合的思想特色。同时也指出其不足，就学理论水平来说，缺乏创见，比较浮浅，这似乎是清代汉易的通病。

第三节 朱骏声的易学

朱骏声生于乾隆五十三年（1788），卒于咸丰八年（1858），江苏元和人。字丰芑，号允倩。年十三，受许氏《说文》，一读即通晓。曾从钱大昕游，大听见之甚为惊奇，谓“依钵之传，将在子矣！”^③ 嘉庆二十年（1818），中举人，官黔县训导。道光八年（1828）著《六十四卦经解》^④。又著有《说文通训定声》、《古今韵准》、《束韵》、《说雅》共四十卷，咸丰元年（1851），以截取知县入都，后又进呈《说文通训定声》，清文宗披览后大加赞赏，赏国子监博士衔，^⑤ 旋迁扬州府学教授，因疾而未到任，后卒。

朱骏声精于小学，兼通百家，尝自制联曰：“合汉唐宋而成学，通天地人之谓儒”^⑥。尤邃于《易》。计有《易郑氏爻辰广义》、《易互卦卮言》、

① 阮元：《茗柯文编》附录，《茗柯文编序》。

② 曾国藩：《茗柯文编》附录，《茗柯文序》。

③ 《清史稿》卷四百八十一，《儒林二》。

④ 据《石隐山人自订年谱》道光八年戊子四十一岁条记：“仍馆扬州，著《六十四卦经解》。”《北京图书馆馆藏珍本年谱丛刊》第143册，北京图书馆出版社影印本。

⑤ 据《石隐山人自订年谱》咸丰元年辛亥六十四岁条记：“咸丰元年所著《说文通训定声》一书礼部代奏进呈御览。上谕：‘引证尚为赅洽，颇于小学有裨，朱骏声著赏加国子监博士衔，以为留心经训者劝。’”《北京图书馆馆藏珍本年谱丛刊》第143册。

⑥ 《石隐山人自订年谱》门人引，《北京图书馆馆藏珍本年谱丛刊》第143册。

《易章句异同》、《易消息升降图》、《易札记》，尤以《六十四卦经解》为最要，此书一名《周易汇通》。其治《易》以汉易为主，旁征博引，同时也能引人事发挥己意，为道咸之际汉易学名家。

一 以汉易体例释《易》

关于解《易》的体例，朱骏声认为宋人解《易》为作文体，非解经体。对汉易，他不取虞翻纳甲，除此之外，广泛运用互体、旁通等汉易体例解《易》，兹举几例。

他解乾卦九二爻辞“利见大人”说：“又地二生火，爻变离，为文明，为见，卦之同人。爻变互巽，为长，为高，卦之同人。所谓利涉大川，利君子贞也。”^① 乾坤旁通，乾二变阳，下卦为离卦，为文明，下离上乾为同人卦，同人卦又与巽卦为互体，即巽为同人的下互卦，为长、高，其卦辞有“利见大人”，与乾九二相同，既文明又高大，因此利见大人，利涉大川。他又解蒙卦初六爻辞“发蒙，利用刑人，用说桎梏以往，吝”说：“发，动也、变也，初为蒙始，而失位，发蒙之正以成兑，兑为刑人，坤为用，二用之，坎为穿木，震足艮手，互与坎连，桎梏象。”^② 蒙卦初为阴爻，位不当，变阴为阳，下卦成兑为刑人，蒙上互体为坤为用，有“利用刑人”之象。蒙下卦为坎，下互体为震，上互体为艮，震为足，艮为手，手足与木相联，有“桎梏”之象。

他解同人卦《彖》“同人，柔得位得中而应乎乾曰同人，同人曰：同人于野，亨，利涉大川，乾行也，文明以健，中正而应，君子正也，唯君子能通天下之志”说：“姤初之二，乾舍于离，天日同明，以照于下，君子则之，上下同心，又卦体巽，巽为风，天在上，火炎上而从之，是其性同于天也。火得风然后炎上益炽，犹人君在上施教，使天下之人和同而事之，以为人和同者，君之所为也，故为同人。风行无所不通，故亨。又五中正，同人于二，为能通天下之志。小畜四之二。（又此本夬卦，二上易，柔得中而应乾，下奉上之象，义同于人，故曰同人。夬二升上，上为郊野，是同人于野而得通者，由乾爻上行耳，故特曰乾行也。行健不以武而以文，故贞，君子谓夬二，能舍己同人也，又旁通师卦，巽为同，乾为野，师震为人，二得中

① 朱骏声：《六十四卦经解》卷一，《乾》，中华书局，1958。

② 朱骏声：《六十四卦经解》卷一，《蒙》。

应五乾，故曰同人于野亨。君子谓五，此孔子所以别嫌表微，师震为夫，巽为妇，二人同心，故不称君臣父子兄弟朋友，而故言人耳。乾四上失位，变而体坎，故曰利涉大川，乾行也，坎为通为志，谓五以类族辨物，圣人作而万物睹，又离体如中字为舟，故曰利涉。）”^① 同人卦下离上乾，姤卦下巽上乾，姤初与二对调，为同人卦。乾为天，离为日，因此“天日同明”。君子体同人，应上下同心。同人下互卦为巽即风，下离又为火，火炎上，与天性相同。如同人卦，君主施以教化，天下之人和而同之。同人九五、六二中正有应，为沟通天下之心志。小畜四二互易为同人，夬二上互易也为同人，其卦六二柔顺得中，以应上乾，有下奉上之象，即同人之义。夬卦二升上为郊野，同人上卦为乾，其上行为乾行，同人又与师卦旁通，同人下互卦为巽，上互体为乾，师震为人，六二得中与九五相应，因此“同人于野”，为亨。同人上卦为乾，四与上应为阴爻，而为阳，因此失位，四上变阴，上卦为坎，同人下卦为离，有舟船之象，称“利涉”，因此，《彖》说“利涉大川”。

他又解需九二爻辞“小有言，终吉”说：“二虽在下，终当升居五，故终吉，又二变之阴称小，大壮震为言，兑为口，四之五，二未变，震象半见，故小有言，二变应之，故吉。又困成需，贲成明夷，则有言不信，以贲之小而合困之有言，为小有言，需旁通晋，明夷旁通讼，则虽小有言，而终吉。故需讼称小有言，明夷称主人有言，又爻变离，于人为言，卦之既济为吉。”^② 需卦上坎下乾，据升降体例，九二升至九五，当位得中，吉。又据旁通，九二阳爻变阴为小，需卦四之五为大壮卦，大壮上卦为震为言，上互卦为兑为口，因此，“小有言，终吉”。困卦上兑下坎，兑变乾，并对调，成需卦，贲卦上艮下离，明夷卦上坤下离，艮变坤，贲成明夷，困卦辞有“有言不信”，贲卦辞有“小利有攸往”，合为“小有言”。需卦又与晋卦相错，旁通晋，明夷卦与讼卦相错，旁通讼，明夷初九有“主人有言”，讼初六爻辞有“小有言，终吉”。

朱骏声与乾嘉时期许多汉学家解《易》一样，广泛采用汉易体例，甚为烦琐，有时牵强附会。但也有积极方面，就是强调了卦与卦、爻与爻之间的相互沟通、相互联系、相互转化，从中可以看出事物的复杂性和多样性。

① 朱骏声：《六十四卦经解》卷二，《同人》。

② 朱骏声：《六十四卦经解》卷一，《需》。

二 引史证《易》

引史证《易》既是以人事证明《周易》，也是以《周易》说明人事，两者交织在一起。历代易学家不乏引有证《易》者，朱骏声注《易经》也广泛取用了这一方法，把史学与易学结合在一起。

他解乾卦六爻辞运用引史证《易》，如乾初九“潜龙”是说：“阳气动于黄泉，既未萌芽，犹是潜伏，如圣德在愚俗之中。此舜侧陋，文王羑里之爻也。”乾九二“见龙在田”是说：“阳气将施，圣人将显，此舜妨桀，文王免囚，孔子设教之爻也。”乾九三“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎”是说：“凡言无咎者，忧中之喜，补过者也。如文王早耀文明之德，以蒙大难，故增修柔顺，动于日昃，以怀多福。大禹惜寸阴，周公坐以待旦，亦此义也。”乾九四爻辞“或跃在渊”是说：“此舜历试时也。又武王举兵孟津，观衅而退之时也，守柔顺，则逆天人之应，通权变，则违经常之教，圣人不得已而为之，故其词疑也。”乾卦九五爻辞“飞龙在天，利见大人”是说：“五在天位，此舜陟位、武王克纣正位之爻也。圣功既就，万物既睹，故利见大人。”乾上九爻辞“亢龙有悔”是说：“以人事言之，若放桀之后，汤曰有惭德是也，又尧之末年，四凶在朝，舜髦期倦于勤，亦是有悔。又如尧禅而作游宫于陶，舜禅而居鸣条以老。”“两阳无应，故无辅，乾盈动倾，升极当降，故有悔，如文王居三，纣亢极上，以为戒也，此桀纣失位之时。”^①

在这里，乾为阳，初阳动于黄泉，潜伏未出，此爻象征着舜在未被尧任用前，耕种、打渔、做生意等事，也象征着文王被纣王囚禁在羑里之事，以“圣德在愚俗之中”，说明“潜龙”。九二阳气将施，象征舜娶尧之女娥皇、女英，文王免于囚禁，孔子设教宣传自己主张之事，“圣人将显”，说明“见龙在田”。九三无咎在于善补过，文王蒙受囚禁之苦，后修明政治，使天下三分之二归于己，此乃善补过，因此“无咎”。禹珍惜每寸光阴，周公坐以待旦，此解“君子终日乾乾，夕若惕厉”。九四“或跃在渊”指或上或下，以舜历试之时，武王举兵伐纣加以说明，武王迫不得已而伐纣，因此“其词疑也。”九五天位，此爻象征着舜被尧看中，升王位，武王推翻商纣登位之时。此时圣人之事大功告成，天下万物都能看见，因此“利见大

^① 朱骏声：《六十四卦经解》卷一，《乾》。

人”。上九以人事言之，汤、舜执政末年，朝政衰落，出现奸凶，此为“有悔”。又此爻为最上，达到极点，又与九三无应，因为二者皆为阳爻，上九象征着皇帝在上，无大臣辅弼，将要倾覆之际。以商纣之时为例，文王为九三，纣王则为上九，两阳无应，为桀纣失位之时，物极必反。朱氏释乾六爻皆以历史事件解说，进一步说明诸爻的含义。

在解其他卦时，朱骏声也广泛采用引史证《易》。他解坤卦上六《小象》“龙战于野，其道穷也”说：“文王抑三二之强以事纣，盖欲弥缝其阙，匡救其灾，以祈殷命，以济生民，纣遂长恶不悛，天命亟之，至于武王，遂有牧野之事，是其义也。天道穷，至于阴阳相薄，君德穷，至于攻战受诛，然天子有征无战，故不曰战龙，而曰龙战，不以战予阴，明其分也。”^① 坤卦上六一阴指发展到阴暗的极点，象征暴君统治气数以尽，阳（明君）开始兴起，此时阴阳相对。如同纣王与文王之时，文王励精图治，以得三分之二天下，因曾为殷民而不忍其衰落，力图匡救，而纣王一意孤行，变本加厉，使朝纲大乱，民不聊生。武王禀承天命讨伐，称龙战是“有征无战”，表明武王伐纣的正义性。

他解大有卦九四辞“匪其彭，无咎”说：“《诗》明星晰晰，臣罔以宠利，居成功，伊尹之匪彭也。公孙硕肤，赤鸟几几，周公之匪彭也。《诗》曰：既明且哲，以保其身，有若无，实若虚，亦颜回之匪彭也。”^② 九四为大臣之位，此位为阴，而九四为阳，失位，“匪其彭”指不居功自傲、骄傲自满，“明星晰晰”出自《诗经·陈风·东门之杨》，意为启明星明亮，喻指伊尹为商汤之臣，太甲继位后不行德政，伊尹屡劝不听，便将太甲幽居于汤王墓前，让其反思，后太甲醒悟施仁政，伊尹不居功自傲。“公孙硕肤，赤鸟几几”，出自《诗经·豳风·狼跋》，公孙指成王，硕肤，即大而美；赤鸟，人君之盛；几几，约貌。指周公辅佐成王成大业，不居功自傲。“既明且哲”，出自《诗经·大雅·烝民》，意为聪明智慧。孔子弟子颜回，淡泊名利，甘心居陋巷，饮粗食，但不改其精神上的追求。列举伊尹、周公、颜回三贤人证明“匪其彭，无咎”之理。

他解蛊卦初六爻辞“干父之蛊，有子考，无咎，厉终吉”说：“干正，蛊事也。位阳令首，父之事也，爻阴柔顺，子之质也。巽为长为高，干象，

① 朱骏声：《六十四卦经解》卷一，《坤》。

② 朱骏声：《六十四卦经解》卷二，《大有》。

艮为黔喙之属，蛊象。大禹治水，干鯀之蛊，周宣中兴，干厉之蛊。”“子改父道，事若不顺，其意则承，始劳终吉。”^① 此卦下巽上艮，干，正，蛊，事。初六以阴居阳，不正，父之事有误。阴爻柔顺，儿子纠正其父的错误。如大禹治水采取疏通河道的办法，引水入海，纠正其父鯀阻水的错误。周宣王继位后，纠正周厉王的专制，使周朝一度复兴。子可以改父之道，使之归正。也就是说没有一成不变的，一切要根据客观实际，与时偕行。

他说明坎卦《大象》“水洊至，习坎，君子以常德行习教事”写道：“洊，再也，仍也，虽处危难之时，道教岂可忽忘，孔子习礼弹琴是也。”^② 坎卦上下皆坎，水至有险之意。举孔子周游列国至陈国，被兵围困，粮食吃完，弟子们也病了，而他却习礼弹琴唱歌不绝之事，“虽处难之时，道教岂可忽忘”，以此说明“君子以常德行习教事”的重要。

他解恒卦上六爻辞“振恒凶”说：“振动也，一作震，振振然也。上居震极，震内体为专，外体为躁，决躁之主，好大喜功。如汉武、隋炀皆可鉴也。莽学《周官》，王介甫变乱宋法，亦如之。又如汉唐之诛宦寺，鲁昭之去季氏，曹髦之伐司马氏，亦振恒也。”^③ 此卦下巽上震，振，动也，上六阴居震之极，震既专又躁，为暴君，或为好大喜功之臣。如汉武帝采取“罢黜百家，独尊儒术”的政策；隋炀帝杀兄杀父，篡夺皇位，劳民伤财，实行暴政；王莽借《周官》篡权，改汉为新莽；王安石推行新法，急于求成等，均属专制、好大喜功之列。汉唐之时诛杀宦官，鲁昭公驱逐季氏，曹髦讨伐司马昭，最后都不得善终。以此说明上六阴极，振动了恒常之道，必有凶灾。

他解明夷卦六二爻辞“明夷，夷于左股，用拯马壮吉”说：“文王囚于羑里，后散宜生献文马，遂得脱归，亦其象也。顺帝之则者文王，故曰顺以则，折其右肱，终不可用，夷于左股，尚可用也。或以此爻文王当之，又此爻喻纣之初年，无道未甚，文王率叛国以事时也。”^④ 此卦小象为“六二之吉顺以则也。”明夷下离上坤，六二为大夫之位，处明夷即光明受伤的黑暗时代，有伤于左股之象，但能以强壮之马去拯救，可获吉祥。如商纣之际无道，文王被纣王囚禁于羑里，散宜生献马给纣王，文王才逃脱，并起而

① 朱骏声：《六十四卦经解》卷三，《蛊》。

② 朱骏声：《六十四卦经解》卷四，《坎》。

③ 朱骏声：《六十四卦经解》卷五，《恒》。

④ 朱骏声：《六十四卦经解》卷五，《明夷》。

伐纣。

他注姤卦辞“姤女壮，勿用取女”说：“巽为长女，又一女当五男，壮健之甚，故曰壮。妇人以婉婉为德，苟于相遇，非礼之正，故勿用取女。纯乾消初，五月之卦也，阴柔之长，其所由来者渐，齐桓七年始伯，而陈敬仲即于十四年奔齐，亡齐者已至矣。汉宣中兴，匈奴来朝，而王政君已在太子宫。唐贞观之治平，而武氏已选入掖庭。宋艺祖受命二年，女真来贡，而宣和之难乃作于女真。即林甫进而唐祸，丁谓进而宋危，亦此义也，故君子慎之。”^① 姤卦下巽上乾，下巽为长女，意为遇。阴为女，阳为男，一阴遇五阳，为阴长之卦，女长故有女壮之象。妇人应以柔顺为德，今女壮，因此不要娶女。陈敬仲春秋时陈国公子，亡于齐，齐桓公以礼相待，后来陈国后代在齐国发达，并取得齐国政权。汉宣帝在位，天下太平，匈奴来朝时，王昭君已在太子宫。唐太宗贞观之治时，武则天已选入宫中。宣帝之子元帝将王昭君赐给匈奴，太宗之子高宗娶武则天，此解“妇壮，勿用娶女”。宋太祖时女真来贡，宣和年间金灭辽，占领北宋大部疆域。李林甫为唐玄宗奸臣，丁谓为宋真宗权臣，他们在朝期间，都给朝廷带来祸患。因此君子不仅对女子，对小人也要慎重。

三 训诂明义理

朱骏声解《易》注重声音训诂，每解一卦之前，先对卦名进行考证，以此说明卦名的由来。如训乾卦，乾上出也，从乙，物之达也，从皃，光明之意。训屯卦，屯从中贯一，一地象，草木初生。训师卦，师从，小阜也，从币，周也，军旅之名。训否卦，否从口从不，以不可之意见于言也。这与他治经重视小学相一致。可以说他对《周易》义理的阐释是以训诂为前提的，因此在思想发挥方面是有坚实的基础的，而非泛泛地空发议论。下面做一些分析。

对于伦理道德问题，朱骏声做了十分有益的探讨。他说：“性者，天生之质，若刚柔迟速之则。命者，人所稟受，若贵贱夭寿之属。”^② 这是从自然生理角度谈性，把性当成天生的资质，如刚柔迟速等，命则是人所稟受的，如贵贱夭寿。把性与命加以区分，视命为“人所稟受”，包含着人后天

^① 朱骏声：《六十四卦经解》卷六，《姤》。

^② 朱骏声：《六十四卦经解》卷一，《乾》。

的社会因素，与命定论有所不同。

他强调止的意义，其解艮卦《大象》“兼山艮，君子以思不出其位”说：“兼从手持两禾，并之也。《论语》四勿，《中庸》四素，所谓不出位也。”又解九三爻辞“艮其限，列其夤厉熏心”说：“限为身半，腰带处也，内经谓之天枢，夤，夹脊肉，列者脊肉中有所里之肉，左右分列也，熏薰通，火烟上也，三当气交气，运动不宜滞，止焉则病关格，气属火，故熏灼其心，三上下之交，体震为动，此失时行则行之谊者也，故厉。《韩诗外传》孔子曰：口欲味，心欲佚，教之以仁，心欲兴，身恶劳，教之以恭，好辩论而畏惧，教之以勇，目好色，耳好声，教之以义，《易》曰：‘艮其限，列其夤，厉熏心。’”^① 艮卦上下皆艮，为两山并列，安稳不动，艮又有止之义，不超出其本位。《论语·颜渊》四勿，即“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。《中庸》四素，指“素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱；素夷狄，行乎夷狄；素患难，行乎患难。”素犹在之义，意为君子只要履行其责做好自己分内的事就行了，切不可有其他的非分之想，以此解“不出其位”。九三刚居刚，居上下卦之间，为其界限，坎为水为腰，艮止于界限，指腰身之上，处于上身脊肉与下身腿足的连属之间，使分列上下不能动。其引《韩诗外传》孔子语说明人的言语、欲望、行为等身心一切活动要适度，当止便止，切莫超越准许的限度，否则就会造成危害。制止的方法主要通过教育，以伦理道德来规范自己的言行。

他认为，道德还具有防危杜渐的作用，解坤卦初六爻辞“履霜 坚冰至”说：“阴气在初，午月之时，阴始动于三泉之下，防祸之原，欲其先几也。”“《书》危微，《学》《庸》谨独，《春秋》名分之防，此其义也。”^② “午月”即五月，“三泉”即三重泉，坤卦初六一阴在下，阴虽身居地下深处，但迟早要上升，以此比喻要防患于未然，等到事发之后再做打算，晚矣。引《尚书·大禹谟》。“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，《大学》、《中庸》“慎独”，《春秋》严于名分等，进一步说明个人名节、修养关系到国家兴亡，因此必须慎之又慎，从平时做起。所谓“言必忠信，行必笃敬，然后可取信于神明，无尤于四海。”^③ 言行如果做到忠信与笃敬，

① 朱骏声：《六十四卦经解》卷七，《艮》。

② 朱骏声：《六十四卦经解》卷一，《坤》。

③ 朱骏声：《六十四卦经解》卷一，《坤》。

自然能取信于民而无所忧虑。

重视伦理道德必然倡导一种德政。他注泰卦《大象》“天地交泰，后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”说：“坤气上升，乾气下降，言气不言形，故曰天地交，不曰地天交。财一作裁，节也，辅相，赞也，右助也，以者取其顺阴阳之节，为出内之政。春崇宽仁，夏以长养，秋教收敛，冬教盖藏，皆成物助民也。地形广邈，经纬交错，天气流行，陇洞相续，故裁成。”^① 泰卦下乾上坤，为天地相交之象。后为君主，财通裁，为节，辅相为赞助。对自然界的德政表现为君王倡导的节制、利用天地的法则，以顺应春夏秋冬节气的变化，因地制宜，因时制宜，发挥主动性，改造天地自然，为广民众服务。

对于百姓他则主张教化、宽容，解蛊卦《大象》“天下有风，蛊，君子以振民育德”说：“山高而静，风宣而疾，似君处上而安静，臣在下而行令也。风以振万物，山以育万物，《大学》自新新民，盖先施教化。”^② 蛊卦下巽上艮，艮为山，为静，巽为风、疾，山下有风，象征着为政就应该如山养育万物，风使万物生长一样，君王安坐上位布政，臣子在下执行命令，君臣各行其职。其引《大学》新民说明，不仅养民，而且要新民，新民就是开启民志，这必须先要施以教化。

他解临卦《大象》“泽上有地临，君子以教思无穷，容保民无疆”说：“故天子讲学谓之临雍，教思取之兑泽，容保取之坤德。又君子谓二，震为言，兑口讲习，学以聚之，问以辨之。坤为思，刚浸长，故以教，容，宽也。二宽以居之，仁以行之，坤为容为民，故保民无疆。”^③ 临卦下兑上坤，临雍为天子亲临辟雍讲学，教思取自兑（泽），容保取自坤德（坤“厚德载物”）。九二为君子，下互卦震为言，兑为口，讲习之意。引乾卦《文言》“君子学以聚之，问以辨之”，说明君子主要用教育的力量，想尽办法教化人民，以至于无穷尽。坤为思，临卦刚长，上坤应以教为主，行宽容之政。又引乾卦《文言》“宽以居之，仁以行之”，说明君主对百姓要施以仁政，要以宽厚优容的德性来保护民众，以至于无疆。

他说明观卦《大象》“风行地上，观，先王以省方，观民设教”有云：

① 朱骏声：《六十四卦经解》卷二，《泰》。

② 朱骏声：《六十四卦经解》卷三，《蛊》。

③ 朱骏声：《六十四卦经解》卷三，《临》。

“君子之德风，小人之德草，坤为方，巽为申命，设教之义，四方所以风动也。又先王谓五，应天顺民，受命之王也。风行地上，草木必偃，枯槁朽腐，独不从风，谓应外之爻，天地气绝，阴阳所去，象不化之民，五刑之所加，故以省察四方，观视民俗而设其教也。言先王德化，光被四表，有不宾之民，不从法令，以五刑加之，以齐德教也。又观民设教，如齐之末业，教以农桑，卫之淫风，教以礼别，曹奢则示以俭，魏俭则示以礼。又从俗所谓顺民之教，故君子治人，不求变俗。”^① 观卦下坤上巽，坤为四方，巽为申命，有设教之义。九五为先王，为受命之王。观卦有风行地上之象。君子之德如风，小人之德如草，风吹过，草木必偃，喻指君子德性对一般百姓的影响。但各地情况不同，君王必须省视审察四方，观察民情，根据不同地域的特点，设立具体切实可行的教化。如齐国从事末业，应教以农桑为本；卫国淫乱，则教以礼治；曹国奢移，则教以俭朴；魏国俭，则教以礼。顺民之教，在不违背百姓习俗的前提下实施，也可以说是因势利导，达到移风易俗的目的。

德政的最终目的是要创造一种和谐的环境。他注同人《大象》“天与火同人，君子以类族辨物”说：“国外曰郊，郊外曰野，四海一家，中国一人之象。乾五象传曰，同声相应，同气相求。乾上曰战于野。”“比以无所不比为比，同人以有所不同为同，孔子曰：君子和而不同，类合也，族属也，辨别也。”“男女辨姓，上下辨礼，士辨志，官辨事。”^② 同人卦下离上乾，卦辞有“同人于野”，上九有“同人于郊”。国、郊、野为地域之词，皆同人，因此有“四海一家，中国一人”之象。引乾卦九五《文言》“同声相应，同气相求”来解释同人。同人非等同，而是“以有所不同为同”，其实是“和”。又引孔子“君子和而不同”为例，说明同人讲的是人与人、国与国之间的一种和谐融洽的关系，真正的同是建立在差异、区别基础上的，类为合（和），族为属，有区别。同应是有差别的统一体。

朱骏声主张德政，反对穷兵黩武，提倡寓兵于农，他解师卦说：“八政不废兵，五材不去金，讼继以师，兵刑国之大政也。”“师出非义，师行无节制，皆失律。”又解《大象》“地中有水，师，君子以容民畜众”说：“坤中众者，莫过于水，乐利之意多，故曰容不曰治，穷黩之戒深，故曰畜

① 朱骏声：《六十四卦经解》卷三，《观》。

② 朱骏声：《六十四卦经解》卷二，《同人》。

不曰用，又寓兵于农，师井田法也，比为封建。又君子谓二，容宽也，坤为民为众，畜养也。”^①以《尚书·洪范》为例，“八政”指食、货、祀、司空、司徒、司寇、宾、师八者，“五材”为金、木、水、火、土。八政中兵（师）不可缺，为国立的根本。用兵关系到国家的存亡，因此要谨慎。用兵一定要符合正义，又遵循其法则，否则出师不利。师卦下坎上坤，地中蓄水之象，因此说容而说不说治，戒穷兵黷武。地蓄水，说明寓兵于农，以农养兵，农与兵融洽在一起。九二君子居柔位，象征着宽容，以此对待民众，应以宽容为怀，使其休养生息。

倡导德政也非一味地无原则宽容，因此他也谈及刑法问题，解噬嗑卦《大象》“雷电噬嗑，先王以明罚敕法”说：“电者阳气之发，硫石之精，与地面阴气格斗成光，雷动物，电照物，万物不能怀邪，故先王则之以明罚敕法。”“雷电当作电雷，为造物之梗，电雷击之；为王法之梗，刑罚敕之。离电为明，震雷为敕，威而不明，恐致淫滥，明而无威，不能伏物，故须雷电合。凡雷之发，必先有光，而声随之。”^②噬嗑卦下震上离，震为雷，离为电，雷电由阳阴之气交互作用产生并形成光。仅有雷而无电，“威而不明，恐致淫滥”；仅有电而无雷，“明而无威，不能伏物”。雷电相结合，威明并施，才可洞察万物。其引自然现象比喻为政，君主应申明刑罚，端正法律，避免冤狱，从而达到政治上的治平。

他注大有卦六五《小象》“厥孚交如，信以发志，威如之吉，易而无备也”说：“君有威不用，惟行简易，无所防备，物感其盛德，翻更畏威，威如之吉也。荀子曰：有道德之威，有暴察之威，有狂妄之威。《吕刑》曰：德威惟畏，此之谓也。《大学》曰：与国人交，止于信，《论语》曰：君子威而不猛，易而无备，恭己无为之象。”^③君子威严而不用，其行平易近人而不戒备，反而更能使人知其盛德，有威严并获得吉利。下引诸子、经书之语说明此象。如《荀子》所说的“道德之威”，《尚书·吕刑》所讲的“德威惟畏”，以及《大学》的“与国人交，止于信”，《论语·述而》讲的“君子威而不猛”等，都是善于用威。威必须要适度，宽猛相济，并与德、信等联系起来，得到百姓的尊重，威信自然就会建立起来，达到无为而治。

① 朱骏声：《六十四卦经解》卷二，《师》。

② 朱骏声：《六十四卦经解》卷三，《噬嗑》。

③ 朱骏声：《六十四卦经解》卷二，《大有》。

朱骏声治《易》虽对汉易与宋易都有批评或吸取，但仍以汉易体例释《易》，重视文字音韵训诂，应属清代中期的汉易。另外，他释《易》注重引史证《易》，发挥人事，说明汉易也是有思想的。其孙朱师辙评论说：“综核汉宋以来各家之易说，而详论其短长，附见于注中。训诂必穷其源，广引古籍蕴义、历史事实，以证明人事。又《易》之异同，咸为胪列，而判其得失。其于之卦变化，互卦文义相通者，言之尤详”，至于“天文算术之实求，阴阳术数之隐赜，地理方域之考证，卦辞古韵之增订，固为先大父之专擅。尤能贯通，非他家所可企及。”^① 其易学把考据与义理结合起来，在清代汉易学走向衰落之时，还是颇具特色的。

^① 朱骏声：《六十四卦经解》卷末，《六十四卦经解跋》。

第三章

汉宋兼采的易学

清代中期易学除了恪守宋易与汉易规模以外，另有一些易学汉宋兼采，各取所需，为我所用，这部分易学主要包括有胡煦、陈法、连斗山、潘思榘等人，以及《易类序》，他（它）们治《易》的特色既重视考据、诂训，同时也强调义理、微言大义，侧重从经传文，尤其是从孔子《易传》出发务实地解读《易》，阐释其思想。

第一节 胡煦的易学

胡煦，字沧晓，号紫弦，河南光山人。生于顺治十二年（1655），卒于乾隆元年（1736）。胡煦生有异禀，知嗜学，多深沉之思。八岁见太极图中有阴阳纠纽循环回抱之势，思之，寝食俱废。及长，工诗古文辞，淹通经义，尤深于《易》。年十八，志益奋，功益专，凡古人说《易》之书，靡不贯通，以求合四圣之旨，遂以易学终其身。康熙二十三年（1684）举于乡，后仍居乡里，潜心学问。三十五年（1696），参修《光山县志》。四十二年（1703）以举人官安阳教谕。为诸生阐明圣学，品行端恪，心系濂、洛之学，文行兼助。治《周易》，有所撰述。五十一年（1712）成进士，散馆授检讨。清圣祖闻胡煦精通易理，召对乾清宫，问河洛理数及卦爻中疑义。胡煦绘图进讲，圣祖十分赞赏，称其为“真苦心读书人也。”^①五十三年（1714），命直南书房。圣祖编纂《周易折中》，大学士李光地为总裁，命胡煦为分纂。寻命直蒙养斋，参修《卜筮精蕴》。五十七年（1718），迁洗马，参与修《卜筮汇义》。又转鸿胪寺少卿。雍正年间擢内阁学士，先后任兵部侍郎、《明史》总裁、礼部侍郎等职。十年（1732），胡煦因其长子孟基之

^① 《清史稿》卷二百九十，《列传》七十七。

事，遭河东总督田文镜弹劾，下部议黜。乾隆元年（1736），胡煦诣阙召见，命还原衔，其子孟基复为举人，赐幼子季堂荫生。胡煦不久病故。史称胡煦“为官正直忠厚，所建白必归本于教化。”所奏“如广言路，裕积储，汰浮粮，省冗官，平权量，多切于世务。”^①著有《葆璞堂诗集》四卷，《葆璞堂文集》四卷等。

胡煦的易学著作有《周易函书约存》、《周易函书约注》、《周易函书别集》，总称为《周易函书》。康熙四十九年（1710）八月，他自序《周易函书约存》谓：“自髫龄笃嗜《周易》，研精四十余年。”^②翌年，李去侈也作序称他“博极群籍，覃精易理，所有裨于圣学圣道，寝食以之者四十年，积极而生明，积明而生悟。”^③雍正九年（1731）春，顾成天为《周易函书约存》作序，有“先生貌古心夷，气和神皎，年七十有七矣”^④一语。其间又有五十六年（1717）自序，雍正二年（1724）初秋，蔡衍晃为《周易函书别集·篝灯约旨》作序。综上所述，可知《周易函书》虽初成于康熙四十九年，但他自幼年就开始读《易》，一直到晚年，覃思不辍。

关于《周易函书》的内容，胡煦自己说：“是书《正集》九十九卷，《外集》十九卷，共一百十八卷。因卷帙浩繁，无能悉付剞劂，先曾择其要义刻成《函书约》三卷。兹复重加订辑，取《原图》、《原卦》、《原爻》、《原古》、《首传》之五十卷，约为十五卷，而列初刻之三卷于首，合之得十八卷，名曰《约存》。取解释经文之四十九卷，约为十八卷，名曰《约注》。其《外集》内《须知》、《辨异》、《约旨》三书仍另列于后，盖以《原古》内《卜法详考》四册合得二十卷，名曰《别集》。统计五十六卷，合之为《函书全集》，分之亦各成一书，以便观览。”^⑤又自称“研思易理，平生精力尽在此书。”^⑥从其所述可知《周易函书全集》原为《正集》九十九卷，《外集》十九卷构成，共一百一十八卷。因卷帙浩繁，胡煦删节为《约存》十八卷，《约注》十八卷，《别集》二十卷，共为五十六卷，此为他亲订本。

① 《清史稿》卷二百九十，《列传》七十七。

② 胡煦：《周易函书约存》卷首，《周易函书约存序》，《四库全书》本。

③ 李去侈：《周易函书约存序》，《周易函书约存》卷首。

④ 顾成天：《周易函书约存序》，《周易函书约存》卷首。

⑤ 胡煦：《周易函书约存》卷首，《凡例》。

⑥ 《周易函书》卷首，《周易函书提要》。

这说明此书是他治《易》不断删节，不断完善的结果，也是他治《易》四十多年心血的结晶。依《四库全书》本，《周易函书》止为五十二卷，与胡煦所说五十六卷相差四卷。其中《约存》十八卷，《约注》十八卷，卷次均与胡煦订本相同。只是《别集》胡煦订本为二十卷，《四库全书》本则为十六卷，包括《篝灯约旨》十卷、《易学须知》三卷、《易学辨异》三卷，少胡煦所说《原古》内《卜法详考》四卷，故共五十二卷。

一 泛论易派

朱熹曾认为后世解经主要有三种形式，依次为儒家解经，文人解经，禅家解经。胡煦接武朱熹之义加上了举业解经，认为当时的解经者只不过为了举业而解经，士子治经只是为了科举。这种解经方式尚不如文人解经，而更何况谈及儒家解经，言外之意是说举业解经与禅家解经相差无几。由此看出他最推崇的是儒家解经，或者说以正统儒家立场看待诸经，“即其所释，亦皆考证于四圣之经，即经以解经，断不敢执传而弃经也。”^①对待《易经》当然也如此。

胡煦以儒家为宗治《易》，最推尊的是孔子之《易》，于此他写道：“圣人以经学传心，六经皆孔子所定，此外皆支离旁杂，鲜能探本穷源，理归一致矣。故舍六经而求道，则已无道；舍孔子而释经，则已无经。况《周易》者固圣人之大本所存，孔子假年学之，韦编尚三绝，此岂粗浮剽窃略观大意所能悬揣臆解者乎？”^②诸经由孔子所定，其他则皆为旁杂，以此为准注释《周易》，必须折衷于孔子，否则便是主观臆断。他对于刘向不察《系辞传》“则图”之语而采纳洛书之说作《洪范五行传》，虞翻、荀爽不察《彖传》“往来之几”而取卦变之说，汉魏象数学成袭分爻占验之说而不察“穷理尽性”之旨，推尊蔡景君而不懂“乾元用九”之深机，皆持批评态度，认为他们虽然“网百家不经之绪论而示之博”，而实质上是违背《周易》一以贯之之义，视《易》仅为占卜进退趋避之用，则有悖于以圣人所传心学，天人合一之精微。

站在儒家易学角度，胡煦对易学史上诸种解经流派给予评价，兹举几条：

① 胡煦：《葆璞堂文集》卷三，《与张仪封先生论周易书》，葆璞堂刻本。

② 胡煦：《周易函书别集》卷四，《易解辨异》。

第念圣人之道尽在《周易》，从而学之，盖四十年矣。然自孔子迄今二千年间，而易道终晦者，盖亦有故。一晦于制义者徼幸功名，独奉一家之言以为著龟。又晦于注《易》者独持己见，而不能窥立言之本意，原极广大。高也而卑视之，则止以为卜筮之书；深也而浅视之，则止以为趋避之事。又其本原之地不明，竟将本原《周易》看作极零星极琐碎的事物。……岂能如子云《太元》（即《太玄》——引者）绝无领会，徒作奥词，为《易》外之《易》，自饰固陋，欺天下误后世，而漫无所可否哉。此后伪《易》颇多，皆《太元》为之倡始。^①

易道之晦也，皆制艺取功名之念误之。不守一家言，则以为背注而无由获隼，故《义》、《传》而外，不肯开拓一步，虽有真《易》至论合乎四圣之心，悉在所屏，是《易》之晦也，学《易》者晦之也。程子曰：某于《易》只解得七分，朱子晚年亦自晦《本义》之作。何尝谓有此《义》、《传》，而他书可尽废乎？^②

《太玄》唯《易》辞之似耳，所蕴之理非《易》蕴也。《文中子》唯《论语》之似耳，然其雕语凿句，刻划形似，其圭角亦显然呈露矣。若圣人之言，则温如而藹吉矣。……《太玄》准洛书之数拟《易》而别立筮法。《洞极》亦准洛书之数，亦学《太玄》而别立筮法。《洪范》亦准洛书之数，兼仿《太玄》、《洞极》而又别立筮法，此皆全与《易》背者也。然九九之数可仿而变易其制，独八八之卦无有仿而变易其制者，以圣圣相传之道即象而存，卦爻寓义之精，不易窥测故也。甚矣，易道之精深也。……《潜虚》拟河图之数而为之者也，然止名数而不名《易》，当与俨然自命《易》者殊矣。《洪范》但取洛书九数耳，他何取也。《元包》因圣人之卦，特其自立筮法，不合圣人之道耳。

天地无二《易》，圣人无二道。经世书全明易理，非明易数，其以《周易》为占卜之书，则沦于数而不之觉耳。《元包》犹不离乎《易》，

① 胡煦：《葆璞堂文集》卷三，《与张仪封先生书》。

② 胡煦：《葆璞堂文集》卷三，《与张仪封先生论周易书》。

至于《太玄》、《洪范》、《洞极》、《潜虚》皆《易》外之《易》也。政恐圣人不能有《易》外之道。^①

他所指的易道之晦有以下几种：其一是制义即科举，此为求取功名。其二是蓍龟即占卜，此为卜筮之书，只用于趋避。其三是注《易》者不依本文而独持己见。另有以朱子《本义》和程颐《易传》为圭臬者，囿于此而不敢越雷池一步。为了具体深化自己的主张，他还列举《太玄》^②、《元包》^③、《洪范》^④、《洞极》^⑤、《潜虚》^⑥等书加以批评。认为《太玄》拟《周易》而作，只是模仿其形式，而对其内容并不理解，《太玄》所阐释的义理非《周易》之义理。以为“此后伪《易》颇多，皆《太元》为之倡始”，也就是说《太玄》成了后世伪《易》的始作俑者。对于《元包》则不完全否

① 胡煦：《周易函书别集》卷十四，《篝灯约旨·泛论易派》。

② 《太玄》为西汉扬雄所撰，《汉书·艺文志》著录十九篇，列于儒家类，今传晋范望注本为十卷，特点是“拟《易》而作，以《家》准卦，以《首》准《彖》，以《赞》准爻，以《测》准《象》，以《文》准《文言》，以《摘》、《莹》、《祝》、《图》、《告》准《系辞》，以《数》准《说卦》，以《冲》准《序卦》，以《错》准《杂卦》，全仿《周易》古本，经传各自为篇。”《四库全书总目》卷一〇八，《子部·术数类一》，中华书局，1965。

③ 《元包》为卫元嵩撰，仿扬雄《太玄》著《元包》一书，其书今存五卷，列入《四库全书》子部术数类，对后代易家之以术数言《易》者较有影响。“是书体例近《太元》，序次则用《归藏》，首坤而继以乾、兑、艮、离、坎、巽、震卦，凡七变合本卦，其成八八六十四。自系以辞，文多诘屈，又好用僻字，难以猝读，及究其传注音释，乃别无奥义，以艰深而文浅易，不过效太元之颦。”《四库全书总目》卷一〇八，《子部·术数类一》。

④ 《洪范》原为《尚书》一篇，《洪范皇极》又名《洪范皇极内篇》。南宋蔡沈撰。五卷。是书虽为解说《洪范》，实际上是借《洪范》的资料，讲其象数学。以九宫图解释《洪范》九畴，又从《易》数学的观点，研究河洛之异同，并将洛书视为数的本原，提出河偶洛奇之说，又将天地万物万事之源归于数，河偶即为“数之体”，显现为物之形象；洛奇即为“数之用”，表示为生化之理。四库馆臣讥“大意以《太玄》、《元包》、《潜虚》既已拟《易》，不足以见新奇，故变幻其说，归之《洪范》，实则朝三暮四，朝四暮三，同一僭经而已矣。”《四库全书总目》卷一〇八，《术数类一》。

⑤ 《洞极》即《洞极经》，《隋》、《唐》志不载，《宋艺文志》有之，度亦伪撰。胡一桂曰“《洞极经》莫知作者，而元魏关朗子明之所传次也。虽无预于《易》，然《序》本论述圣人本《河图》以画卦，朱子《启蒙》之所援，证其为极也。”朱彝尊《经义考》卷二百七十，《拟经三》，“中央研究院”中国文哲所点校补正本，1999。

⑥ 《潜虚》为司马光撰，一卷，仿扬雄《太玄》之体，以五行为本，五五二十五，又倍之为五十章。卷首附有气、体、性、名、行、变、解七图。书未成而光卒，今本为后人增补而成。书后附宋张敦实《发微》十篇，以阐明此书义理。陈淳评其书：“所谓虚者，不免于老氏之归，要其吉臧平否凶之占，以气之过不及为断，亦不失乎圣贤之旨也。”《四库全书总目》卷一〇八，《子部·术数类一》。

定，虽然自立筮法有悖于圣人之道，但“犹不离乎《易》”。至于《洞极》、《洪范》、《潜虚》则模仿《太玄》，或以河图，或以洛书，或另立筮法，皆以《周易》为卜筮之书，因此所套用的只不过是《易》的形式，或在形式上受《易》的启发，而没有体悟《易》之大道。胡煦在对诸流派评论后，得出“皆《易》外之《易》”的结论，对它们持否定的态度。

他还从孔子《论语·述而》所谓“述而不作，信而好古”角度加以评论，孔子于《六经》述而不作，如对待《诗经》、《书经》、《礼经》，只是删定纂修而已。《春秋》为鲁国史，孔子对于《春秋》有笔削而非创作，对于《周易》则有《易传》，《易传》也称“十翼”，在于发挥三圣之《易》精蕴，也非《易》外别创不稽之论。而“后世之《太元》轨策，京焦辈自为一家言也。自《太元》作俑，为《易》外之《易》，后世好名之士，不顾其验与不验，可用不可用，遂竟以著作名家。”^① 如果不尽去后世伪书，不尽焚后人伪作，《周易》之旨不可得而明。他断言，圣人之道止有六经，六经之中尚且非圣人自为自作，六经之外就更不作了，后世所作之书，如《太玄》等，皆为不经之论。这显然是以经充当评判的标准。

对邵雍易学，胡煦则有积极的评价，在他看来，《皇极经世书》全论易理，与伪《易》迥然有别。尤其是以声音起卦，则为邵雍之独得，“然三十六母从喉中出，以次而达于唇，至分明而止，此亦由中达外之义也。盖声音之清浊高下，既有阴阳，而阴阳之中又有刚柔太少，如见溪等为少刚，知彻等为少柔，清精等为太刚，晓霞等为太柔之类。邵子分别声音，终不能离此四等。后世有因鼓声而知人语者，要亦本声音之母而藉数以识之也。”^② 易理无所不包，凡物具有阴阳之义，则皆可以起卦。先秦时占卜传用蓍草。蓍草具有四象，春秋时南蒯将叛，季氏以枚卜之。枚（木制如箸）与蓍草没有什么太大的差别，即使是火珠林用钱，亦具有四象。如果存其义，用镜卜骨卜紫姑卜，未尝不可，其要不离阴阳四象而已。对于李觏、张行成、朱震以为河图之数九，洛书之数十，胡煦认为他们皆未能深知图书奥旨。图书之说应以邵雍之言为正，因为邵氏的解释符合易理。这表明胡煦并不一概反对占卜形式，而是反对离开《易》内容的形式，也可以说反对的是离开义理的象数，不反对说明义理的象数。

① 胡煦：《周易函书别集》卷十，《篝灯约旨·论语》。

② 胡煦：《周易函书别集》卷十四，《篝灯约旨·泛论易派》。

他对汉宋正统易学也给予评鹭，称“汉儒执象，全言天道，忘了人事；宋儒执理，全言人事，忘了天道。然执象者未离浑沦包括之旨，尚可俟人之推求；执理者偏而不举，不能推此以达彼矣。故必贯天人，两象而一之，然后可与论《易》。”^① 汉易执象重天道，宋儒执理重人事，皆有片面性，因为在《周易》中象与理，天道与人事是相互统一的，两者不可偏废。既然汉易与宋易都有偏颇，那么治《易》就应该扬长避短。因此，他在注《易》时吸取汉易、宋易，尤其是李鼎祚《周易集解》、来知德《周易集注》中的积极成果，“期与文、周、孔子之经传，绝不相违。”^②

关于《周易》的版本，他以为“分卷之法宜如吕氏所定古本。今依程子所定合彖象文言，于各卦各爻为时本刊行已久，天下学者习而安焉，倏然改易，难免齟齬，故从俗便。”^③ 虽然认为吕祖谦所采《周易》古本即经传分离为好，但所作《周易函书约注》仍采取了比较现实的办法，即继承程颐所沿袭的费直、王弼传以附经的版本。

对于胡煦的易学倾向，时人及《四库全书》皆有评价。李去侈认为，胡煦言象取证于虞翻、荀爽、郑玄及来知德诸儒，言数附以《左传》、《国语》、史、子诸集。对于爻象别有会心，“详辨于各卦各爻中，言必有据，不执己见，不曲徇，不故违也。”又胡煦治《易》，“豁达而不流于旷渺，精深而不泥于训诂，博采而不役于方技。凡皆默符四圣心原通达旨趣，故能搜奇探赜，致远钩深，而详人所略，凿凿言之，有若斯也。”^④ 蔡衍晃认为，胡煦论先儒同异，发明六经旨趣，有功先圣，嘉惠后人最多。又说他“主讲明性学，则尤勤勤恳恳，不禁言之又言，印诸《易经》、《庸》、《孟》无不吻合，更为程朱以来未传之奥旨。”^⑤

四库馆臣评道：“煦研思易理，平生精力尽在此书。其持论酌于汉学宋学之间，与朱子颇有异同。”^⑥ 馆臣又认为，朱熹曾说过自己所作《周易本义》，是将文王卦辞大概略说，至于其所以然之故，则在孔彖传中有所发明，如此不失文王本意，但有未暇整顿云云。这表明朱子对自己的《周易

① 胡煦：《周易函书别集》卷二，《易学须知》。

② 胡煦：《周易函书约存》卷首，《凡例》。

③ 胡煦：《周易函书约存》卷首，《凡例》。

④ 胡煦：《周易函书约存序》，《周易函书约存》卷首。

⑤ 胡煦：《周易函书别集》卷六末，《篝灯约旨序》。

⑥ 胡煦：《周易函书》卷首，《周易函书提要》，《四库全书》本。

本义》，想有所改定而未能，后人辨订也不一定是朱子本意。陆游《渭南集》有《朱氏易传跋》一文，认为易道广大，非一人所能尽，坚守一家之说未必有得。朱熹十分推尊程颐，然而其说《易》已有不同，读者应当认识到这一点。言外之意是说胡煦虽宗朱熹，但非等同而是有差异的。唐鉴也有类似的评价。^①说明胡煦治《易》虽对宋易，尤其是朱子易有所吸取，但不能等而视之，其中也广采包括汉易在内的诸家成果。

二 《周易》为传道之书

《系辞》有“易冒天下之道”、“道义之门”、“其道甚大”、“和顺于道德”、“三极之道”、“《易》有圣人之道”、“弥纶天地之道”、“形而上者谓之道”、“为道也屡迁”、“立天道、立地道、立人道”等，胡煦据此把《周易》视为传道之书，说：

语道则《周易》为传道之书，充满洋溢有大用矣。^②

《六经》为圣人传道之书，而《周易》则圣道之大本所系。不识从前，但以为卜筮之书何也？执卜筮一见以解《周易》，为当也否耶？^③

煦窃以为《周易》者，圣人传道之书也。自图书及于卦爻皆是一个道理，所谓一以贯之者也。^④

那么什么是道？他从内涵与外延两方面加以分析，这方面的论述很多，兹举几条：

道也者性中之大用，天命之充周，广大精微，内外如一，显微无间，形形而不役于形，色色而不设于色者也。……道之原本在性天，则其大用可矣；道之充周在参赞，则其原本又可推矣。……《易》曰：成性存存，道义之门。存存静而涵养之者也，以道由存存者而出，故以存存者为门，非以存存者为道也，存存者性也，非道也。……道也者参赞之妙，位育之能，裁成辅相，曲成范围，皆其妙用也，其事则礼乐刑政而已。

① 参见唐鉴《清学案小识》卷十二，《光山胡先生》，《万有文存》本，商务印书馆，1935。

② 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《篝灯约旨·周易》。

③ 胡煦：《葆璞堂文集》卷三，《与冉永光先生书》。

④ 胡煦：《葆璞堂文集》卷三，《又与冉永光先生书》。

后之学者开口言道，便趋向不可知不可说处，非道之真指也。参赞位育，裁成辅相，圣人之道也，下至于农圃、医卜、射御、书数，极鄙、极褻、极微、极细之事，莫不各有一道存焉。故曰道之用广，遗一道非道也，见一道非道也。大道不器，故曰形而上者谓之道，子思亦曰体物不遗也。”^①

从内涵看，道原自性天，有“参赞”、“位育”、“裁成辅相，曲成范围”之妙用，在这里，不把道当成本体，而是强调了道的功能或作用，这种解释具有独特性。道又非空洞无物，而总与具体事物联系在一起，但又不陷于具体事物，这与道的功能是一致的。肯定道的功能本身就已经蕴含着对道的具体体认。“道之用广”，因此“遗一道非道”，“见一道非道”，道虽然为“形而上者”，但“体物不遗”，这说明道又是一个整体，发挥着整体的功能，由此推出道的外延也同样广博，包括圣圣传心之道、天人合一之道、参赞位育之道、迁流不息之道、大中至正之道、致知格物之道、尽性至命之道、行藏进退之道、闲邪存诚之道、省身寡过之道、趋吉避凶之道、三纲五常之道、上下交际之道、礼陶乐淑之道、移风易俗之道、确然不拔之道、旁通肆应之道、穷变通久之道，等等。

把《周易》视为传道之书主要是针对卜筮之书而发的。胡煦说：“《周易》本圣人传道之书，然未经孔子纂修以前卜筮者传而习之，《周易》一书几沦于术，将不知有圣人之道矣。”孔子起而后作《易传》申明易道，“然后得反而归之于经。”^②恢复《易》的原来面貌。他认为《周易》所列卦爻皆是言理不是言占，如“用九一节政卦爻所自出，故孔子特添乾元二字，说出理之大原。又曰乃见天则便与见天地之心相似，便是说大用之所自出，此岂为占而言乎？”^③后儒只知道有占卜，而不知道有义理，显然与孔子背道而驰。乾卦“用九”，其《文言》在前加上“乾元”说明《易》以理为宗。《文言》“乃见天则”又与“见天地之心”相似，此说明的是《易》的功能，可以说《易》为明理与功能的统一，显然非卜筮之书。

他认为《周易》何等精深，何等奥妙，此“皆由伏羲圆图之虚中，与文王之乾元、周公以初命爻及乾元无首之旨而出。今谓《周易》止是占卜

① 胡煦：《周易函书别集》卷七，《篝灯约旨·道》

② 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《篝灯约旨·周易》。

③ 胡煦：《周易函书别集》卷五，《易解辨异·上经》。

之书，竟使学者视之与术数无别，亦异于孔子矣。夫占卜亦《周易》所有，特《周易》之支流而非传心之正旨也。”^① 承认占卜亦《周易》所特有，只不过是《周易》的支流而非正统。如果《周易》一书止一占卜可尽，那么孔子就不必阐释穷理尽性至命之说。所谓“成性存存，道义之门”、“继之者善，成之者性”、“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智”，便是多余的了。

胡煦反把《周易》当成卜筮之书，但不反对象数，这一点表现在对图书的解释。《系辞》有“河出图，洛出书，圣人则之”一句，他以为这里的“圣人”指的是伏羲，伏羲“既为画卦之圣人，则是河图洛书同出于伏羲时又无疑矣。河洛二图既同出于伏羲，则神龟非出于大禹，亦非作《洪范》之具又无疑矣。”^② 断定河图洛书为伏羲所作，但反对大禹为神龟作《洪范》。那么图书是什么？他断定为天地之易，天地之易为圣人作《周易》的蓝本：“河图洛书，天地自然之易，昭于象数而已。”^③ 在他看来，图书为天地自然之易，则图画卦之理具于其中，于是天人相契之精微，历圣相传之心法，无不悉具其中。而自从把《周易》视为占卜之书，学者宗之，每每向卦爻中究心人事，遂使图自图，卦自卦，四圣之《易》不再相通。于是便产生了以下情况：即“先天四图不能比合图书，而则图之义渺然，拆图之说纷然”；“文王之卦不能比合先天四图，而来往之旨不明，卦变之说纷然”；“周公之爻不能原本文王之卦与伏羲之图，而初上九六八字命爻之义、来往上下观象论爻之法，亦复茫然无据。”^④ 在他看来，文王无卦，周公何所本，爻必本于卦。先天无图，文王何所凭，卦必依据图。河无图，洛无书，伏羲何所凭，先天诸图必本于图书。图书、先天诸图、卦爻一以贯之，皆为一个道理，这体现了天与人合一之旨，先天之图书与穷理尽性之《周易》非有二道，因此欲明《周易》，必从图书开始。

他注意到图与书的不同之处，认为，河图静而洛书动，河图合而洛书分；河图先天而洛书后天，“河图其蕴含，洛书其布散也；河图配未发之中，洛书配已发之和。伏羲则以画卦，故先天八卦圆图亦内静而外动，内合而外分，内则图外则书也。因此一图兼则河洛而先天后天之旨备具无遗。”^⑤

① 胡煦：《周易函书别集》卷四，《易解辨异》。

② 胡煦：《周易函书约存》卷首上，《原图约·河洛》。

③ 胡煦：《周易函书约存》卷二，《原图先天后天·总义》。

④ 胡煦：《周易函书约存》卷首上，《原图约·总义》。

⑤ 胡煦：《周易函书约存》卷二，《原图先天后天·总义》。

一静一动，一合一分，一先天一后天，一蕴含一布散，一配未发之中，一配已发之和。伏羲据此画卦，先天八卦圆图亦内静而外动，内合而外分，内图而外书。一图兼顾河洛而先天后天之旨具备无遗。

他又以数来区分河图洛书，河出图为生成之数，合处而不分，此为数之体；洛出书分奇偶，四正四隅，此为数之用，“则奇偶而别阴阳，则四方而分四象，则四方皆有生合及四正四隅而为八卦。其阴阳老少之称，乃则之时蓍卦所呈之象。其在图中止有四方及分合全缺之象耳，非图书中便有阴阳太少也。小圆大圆是取则图书，一加再加画成者耳，其中原无八卦之象。”^①认定既然河图与洛书之间是相互联系不可分割的统一体，并以此作为画卦之则，或者说四象八卦皆产生于斯，那么汉儒所谓的伏羲时龙马负图出于河，则以作《周易》，大禹时神龟负书出于洛，则以作《洪范》，遂使图书一分为二，显然有悖于二图统一皆出伏羲之旨，汉儒此论是未加考证的无稽之谈。

在论象数与义理关系时，他还提出“会图征象而至理斯存”的命题，说：

六经皆载道之书，而《周易》实具天人性命之理。《周易》止卦爻之设，而图象实括始终本末之全。会图征象而至理斯存，未有弃图置象而孤标至理者也。夫图象犹形也，理犹影也，影即形而存，无形而影于何起？图象犹日月也，理犹光明也，光明即日月而具，无日月而光明何生？乃自王弼扫象，一归诸理，宋儒因之，象失其传由来久矣。来矣鲜生诸儒之后，独能上追虞、荀，广搜博览，益其未备，订其舛讹，务使理由象出，亦可谓好学深思，不为理障者矣。……复合诸卦象，揆诸小象，证以先天诸图及系、杂、序诸《传》，总折衷经文以求至当，断不敢徇传而弃经，溺理而遗象。^②

六经为载道之书，作为六经之一的《周易》，同样具备这一特点，但《周易》与其余诸经的区别在于有卦爻，其图象贯穿于始终，因此解《易》就离不开图象。提出“会图征象而至理斯存”一语道破对象数与义理关系的

① 胡煦：《周易函书约注》卷十四，《系辞上传》第十一章。

② 胡煦：《周易函书约存》卷首，《周易函书约存序》。

基本看法，也即《易》的特色在于以图表征象，又以象来反映理。理与图象的关系是影随形，反对王弼“得意忘象”，以及宋易重理之说。因此，他治《易》善于吸取汉易及来知德之易学，重视对大小象综合考察，证以先天诸图及系、说、杂、序诸《传》，折衷于经文，以求至当，所谓“不敢徇传而弃经，溺理而遗象”，反映其治《易》经传、象数义理兼顾的特征。

他还谈到图象的价值，认为道理显之于文字，文字笔之于图书，“图也者数之聚，象之设而理之寓也。河图洛书，天以图示也。先天八卦，圣人以图教也。无数不行，无象不定，无理不灵，行之定之灵之，是无辞之《周易》而有言之伏羲也。顾文字浩繁而图象简约，文字显易而图象隐深，藏万于一。”^①理寓于图象之中，并由图象而显现。他强调：“《周易》之理全在象中，象则高视远寄，包含无尽，据人事而言理，止论得一端耳。”^②因此，遗象而言理，就不是《周易》之理，也就是说理离不开图象，《周易》是图象与义理的统一。具体而言，《周易》之卦“全是文王开先天大图而得之者，故置图而言卦，非卦之理也。”《周易》之卦“全是先天，执后天图而解卦，非卦之理也。”《周易》之彖传“全是解文王卦辞，故置卦而别言人事，迁就吉凶利害之说，非彖之理也。”《周易》之爻“全由卦出，置卦而言爻，非爻之理也。”《周易》之小象“全是解释爻辞，置小象而言爻，非爻之理也。”^③在《周易》中理有不同的层次及内容，不管哪一层次哪一内容的理都离不开相对应的图象，总之，“图书既为画卦之资，则画卦之理必先具于图书之中。”^④

他进一步论道：“图之呈而象之设也。道寓于图而图中蕴含非言可说，义寓于象而象中包括无实可稽。一卦之微兼六十四卦而衡之，而一卦之性情始定；一爻之细合三百八十四爻以较之，而一爻之性情始真。苟无旁通比量之法，以斟酌其同中之异异中之同，则所云微显阐幽，同归殊途者，固未易骤测其深机，遽通其妙蕴也。”^⑤由此可知《周易》呈图设象，并非为语言文字的高低抑扬承接转换所限，易理或易道也并非言语可说。这说明《周易》中包含的底蕴深奥，给人以充分的想象空间，易道深邃无涯，有待于

① 胡煦：《周易函书约存》卷首上，《原图约·总义》。

② 胡煦：《周易函书约存》卷首，《凡例》。

③ 胡煦：《周易函书约存》卷首，《凡例》。

④ 胡煦：《周易函书别集》卷一，《易学须知》。

⑤ 胡煦：《周易函书约存》卷首，《周易函书约存序》。

人不断地挖掘，而这一切又离不开具体的图象，也可以说图象是进入易学殿堂的起点，只有登图象这个堂，才能入《周易》这个室。

他也论及理与数的关系，主张“理不缘数而存，数必依理而住”^①，具体而言，“理不缘数而有，数必依理而具，言数而不本诸理，则河图洛书所有之数要他何用；言理而必附于数，则伏羲先天四图效法图书宁尚有数之可言乎。盖理则合显微而无间，而数则有及有不及。故文周拟爻之法，唯中四爻纪之以数，至于初命为初，以初非数之所能始也；上命为上，以上非数之所能终也。凡皆理之最灵最妙处也。”^② 理与数的依赖关系表现为理不缘数，但数必依理，言数当本于理，否则便是无用，数是为理而设的。如中四爻设为二三四五之数，初上二爻不称一六，是因为数本身并不能说明始终，其言外之义是贞下启元之理不能用数而表达的。也可以说他把数纳入服务于理的轨道。

对胡煦图书象数方面的研究，顾成天给予很高的评价，以为其易学足诏于来学，发前人所未发者有二，其一是“论河洛皆为作《易》，一全一缺，一合一分，一聚一散，一无隅一有隅，先后天互发，则向之所疑而今得明证。”其二是“论八卦至六十四爻，伏羲止是圆图，文王分列之，乃为《周易》，则《归藏》、《连山》之各因时取义，愈见因作数图以明之。《系辞》曰，《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶。又曰：开而当名辨物，始豁然大显。”^③ 肯定胡煦对河图洛书、先后天诸图诠释的积极意义，这种积极意义在于他并非单纯而烦琐地讲河图先天之学，而是把它们与《周易》的义理结合起来，并最终是服务于易理的。

三 《周易》为博文约礼之书

胡煦指出：“《周易》为博文约礼之书。”^④ 其经与传约二万余字，上仰观天文，下俯察地理，近取诸身而人事悉备，远取诸物而巨细不遗，可谓广博。但也有旨归，也即约。所谓晰至精至变之象而全归于爻，合至变至精之爻而归于卦，合至纷至不齐之卦而归于四象两仪，合四象两仪而归于虚中之太极，就是大本，也即约。博示其广大，约示其宗旨。借此联系到他对《周易》与其余经书及子史百家之间，无不是博与约的关系。

① 胡煦：《周易函书约存》卷二，《原图先天后天·总义》。

② 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《篝灯约旨·周易》。

③ 胡煦：《周易函书约存序》，《周易函书约存》卷首。

④ 胡煦：《周易函书别集》卷四，《易解辨异》。

他在讨论《周易》与子史百家等关系时，提出“须知子史百家皆《周易》之支流”的命题，说：

须知子史百家皆《周易》之支流，其中皆有《周易》之理，必各各知其不同，然后可能通《易》。又须知天时、地理、岁时、人事、农工、医卜，无往而非《周易》之道理所散见，必须各各会通，然后可以通《易》。须知支干、纳甲虽若最粗，而支干所由作，纳甲所由寓，皆由《周易》而起，则皆至精之府也。须知后世之五行术数，皆分《周易》之灵妙而袭取其说，然皆各有《周易》之一义，则皆《周易》至精之寓也。故曰《易》冒天下之道。^①

在这里《周易》是主干，而子史百家等皆其支流，《周易》统领子史百家。其原因是《周易》统天地人为一体，囊括大千世界的一切，为最一般之理，而子史百家皆是其理之散见。支干纳甲为汉人引天干地支比附《周易》，五行术数也为汉人以五行解说《周易》，凡此皆因《周易》而起，不过是《周易》中的一个方面。但他也强调要真正体会易理，必须融会诸子百家，贯通天地人，如此才不枉称《系辞》所谓的“《易》冒天下之道”。胡煦的重点在于分析《周易》与其余经书的关系，这几方面的论述很多，兹举几条加以评论：

圣人之道，大本大用，尽发泄于《周易》，其余诸经皆道之散见者耳。^②

《六经》、《四子》之书皆圣道之散见，而《周易》其大本也。《六经》、《四子书》由整处说到散处，是一本而万殊者也，故必详细分疏，然后可以牖庸愚之知见。《周易》由散处说为整处，是万殊而一本者也，故必合万有不齐归于至一，然后可以极盛德之高深。^③

《六经》之文虽不同体，以理为主耳。理不足，斯以其文胜之，诸

① 胡煦：《周易函书别集》卷三，《易学须知》。

② 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《篝灯约旨·周易》。

③ 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《篝灯约旨·六经总义》。

子得专家莫不如是，然文之茂，理之塞矣。……须知《六经》、《四子》书皆是《周易》道理，必须各各会通，然后可以通《易》。^①

参赞位育皆充塞一边事，皆圣人之大用，故谓《四子书》为圣人言道之书，道也者达之天下者也，至其所以然皆天性一边事，至精至神至变，非《周易》莫之明矣。^②

《论语》与门弟子问对交接之语也。浅学之士未可语深，故曰夫子之言性与天道不可得而闻也。欲其深造道妙，则《周易》一书固已详言之矣。子贡闻之而莫能言之，曾子闻之而著为《大学》，子思闻之而作为《中庸》，非原本《周易》乌能达此。^③

这说明《易》与其余经书的关系是本末、体用的关系，《易》是本、体，其余经书只是末、用。其他经书讲理，但易理更根本，其余经书之理必须汇通于易理。《周易》与其余经书的关系，也可视为“万殊而一本”，《易》为一本，其余经书为万殊，其余经书皆归于《易》，因此《易》更为重要。《四书》为圣人言道之书，其所以然者本于《周易》。《论语·公冶长》中有“夫子之言性与天道不可得而闻”一句，并非孔子不言性与天道，而是性与天道属于比较高深的道理，一般人无资格谈论。后来曾子著《大学》，子思作《中庸》阐述性与天道，此皆原于《周易》，可以说性与天道是《周易》一书的主题。

相对于其余经书，他强调《周易》尤其难治，认为“读《易》与《五经》不同，《五经》在《周易》之后，当文字义理大明时，故其爻义皆有虚实承接转换之法，而《周易》卦图开文字之始，止有象耳，故尝一字一象，亦遂一象一义。”^④《周易》在前，为文字之始，其余经书则在后，文字义理大明，则易读。读《易》只有假象才知其义。他又说：“《周易》之旨拟象而绘神，实有涵盖万物的气象，故不切之理皆得自附于《易》，若高视远寄，则虽一爻之细、一象之微，要亦莫之罄也。《四子书》、《五经》但能训释字义，体贴语气便可得解，故注《易》之难，尝百倍于《四子》、《五经》。一卦而

① 胡煦：《周易函书别集》卷三，《易学须知》。

② 胡煦：《周易函书别集》卷九，《篝灯约旨·中庸》。

③ 胡煦：《周易函书别集》卷七，《篝灯约旨·性》。

④ 胡煦：《周易函书别集》卷三，《易学须知》。

比量于六十四卦，观其异又观其同；一爻而比量于三百八十四爻，观其相得又观其不相得。缘其义理，不属文辞，故注释《周易》但有比例参互之一法耳。”^①《四书》、《五经》只要训释字义，体贴语气，便可得解。《易》以象来比拟天地万物之事，并以理解说，但天地万物复杂，其理变幻莫测，读《易》在假象的同时，必须考虑到事物之间、象与象之间的复杂联系，将一卦置于其余卦中，将一爻置于其余爻中，比例参互其同异，方可知晓大义。

他进一步指出《周易》“开六经之始而六经胥不能违，探六经之原而六经止分其用，其出也取之而不穷，其返也藏之而失联。羲、文、周、孔极力阐扬，后之学者观其象，玩其辞，习其占，仍如昏衢如暗室焉，可不谓难乎？夫《学》、《庸》、《论》、《孟》皆圣贤问答语，言无过高低、抑扬、承接、转换便可直抒胸中勃勃欲泄之理，学者解释字义，体贴语气，亦遂可因言达意。”^②《周易》由于其自身的特点为“全体大用”，其余经书只是它的展开，或分有了它的功用。至于《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》这四书，前两者从《礼记》分出，后两者原属子部儒家，其地位不能与六经相提并论，如果说《易》为诸圣所作，《四书》不过是圣贤的问答，不仅地位不同，而且深浅也各异。也就是说《易》从哪个角度来说，其重要性都胜过《四书》。这里讲的“玩其辞，习其占，仍如昏衢，如暗室”，言外之义是说读《易》应以挖掘易理为正路。

接着，胡煦为了深化《周易》在其余诸经中所占有的重要地位，分别讨论了《周易》与其余经的关系。

在《周易》与《春秋》关系上，他认为《周易》是大本，《春秋》是其大用，以下举几条有关这方面的论述：

《周易》标天人合一之旨，《春秋》验天人感应之机，故曰圣人之道尽在《易象》、《春秋》。读《周易》而不知天人之合，则圣道之本原晦；读《春秋》而不识应感之神，则圣道之作用晦。^③

须知圣人之道尽在《易象》、《春秋》。《易象》其大本也，《春秋》

① 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《篝灯约旨·周易》。

② 胡煦：《周易函书约存》卷首，《周易函书约存序》。

③ 胡煦：《周易函书别集》卷七，《篝灯约旨·天》。

其大用也，舍此则学圣者，无本领亦无作用。须知《周易》言天人合一之旨，故为圣人之大本；《春秋》具天人感应之机，故为圣人之大用。试观其中，或天变而人从之，或人感而天应之，不是无因，特标此天时天象也。不向天人交关处著眼，则止是鲁国之史耳，何云圣经？须知《周易》微显察来，便是追溯天人之所然处，而《春秋》谨始慎微，便是求端于事功之所由起时。^①

须知《春秋》未列人事先列天时，盖为天制运而生人，人奉天而作事。奉之则顺，违之则逆，可征元气之潜符感通之妙理，此即一以贯之之道。故《春秋》全是《易》中道理。^②

圣人之道尽在《易象》、《春秋》，《易象》其大本也，所寓者天人合一之机；《春秋》其大用也，所寓者天人感格之理。不知《易象》，则学圣者无本领；不知《春秋》，则学圣者无作用。^③

《春秋》上列天时，下详人事，明天人之致一，标感应之微机也，著防微杜渐之旨。谨，始也，谨始者当天人交关之际，明转移变化之权，是参赞位育之所自起，圣学之极精极微者也。圣人作《春秋》，天与人间书之，观春王正月四字可以知矣，故以为天人合一之书。……《春秋》上列天时，下详人事，原均赋之田，则人与天同本，明钦若之分，则人与天同德，决感应之灵机，明人与天非殊绝也。如但以考时征事之具，则仍然鲁国史耳，何为圣人之经？^④

《易象》即《周易》。上引诸条，大义相似，皆在反复强调《周易》为本，《春秋》为用。具体以天人合一视角切入，《周易》为天人合一之旨，《春秋》讲天人感应之机，《周易》从理论上阐述天人合一之理，《春秋》则以其理运用于实践，即以天人合一之理去书写解释春秋时期的史实。由此看来，他不把《春秋》当成纯粹的记事史，而是说明天人合一之理的论著，

① 胡煦：《周易函书别集》卷三，《易学须知》。

② 胡煦：《周易函书别集》卷三，《易学须知》。

③ 胡煦：《葆璞堂文集》卷三，《与张仪封先生论周易书》。

④ 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《篝灯约旨·春秋》。

这正是《春秋》一书的价值所在，否则就不称其为经书。这种对《春秋》的理解近于今文经学家。

对于《周易》与《诗经》，他认为“《诗》之比兴，皆仿于《周易》立象之法。”^①《诗大序》云：“诗有六义焉：一曰风，二曰赋，三曰比，四曰兴，五曰雅，六曰颂。”比、兴是写诗的手法。比是指物譬喻，兴是借物以起兴，两者皆与物有关，《周易》立象也是观物的结果，因此比兴模仿立象。《诗经》又有四始，即《风》、《大雅》、《小雅》、《颂》，他评说：“四时首《风》，明习也；次《小雅》，明治也；次《大雅》，明教也；然终之以《颂》，见治化之成也。旧染之化，因人转移，故《风》首文王之化，而继以《小雅》，明风俗转移由政治之得失，《小雅》列朝会之诗，政事之所以出也。君子德风，小人德草，移风易俗，端本在是矣。庙也者，敦本睦亲之所自始。风行天下，曰观盥而不荐，有孚颙若，化可知矣。故谓为神道设教，裁成辅相，范围曲成，圣化之成也，故功归于《颂》。”^②“四时”即“四始”，《风》、《小雅》、《大雅》、《颂》这样的排列说明《诗》之教起于端本，以移风易俗达于政事为主。《诗》主教化，《周易》观卦坤下巽上，为风行地上，卦辞云“观，盥而不荐，有孚颙若”，意为王道之可观者莫盛于宗庙，宗庙可观者莫盛于盥（一种祭礼），荐为既灌之后，陈荐筯豆之事。这里主要是指盥而不荐，盥礼盛则休而止，是观其大不观其细，此是下之效上，因观而皆化。这种以祭礼手段完成的教化，即此卦《彖》所谓的“神道设教”，与《诗》“四时”蕴义是一致的。也就是说《诗》之教与《易》之教殊途而同归。

他还由《诗经》进一步引出对以后诗的解释，指出：“《周易》为文字义理所从出，《诗》之比兴，即象外之旨也。《离骚》学《诗》之比兴者，汉、魏之诗又拟《离骚》者也，唐宋之拟古拟汉而已。然能此者李、杜之外亦无多人，唯意在言外者可以万世不敝。”^③在他看来，后代诗皆是对前代诗的模仿，而根子在《诗》，《诗》的写作方式则受到《周易》的启发，因此《周易》更为根本。

《周易》与《尚书》的关系，他写道：《虞书》“第一篇诸务未详，首列天时，下详人事，敬天勤民之义，明天人之致一也。”典、谟、训、诰

① 胡煦：《周易函书别集》卷三，《易学须知》。

② 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《篝灯约旨·四时》。

③ 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《篝灯约旨·四时》。

“虽止于纪事言，而厥有恒性与作善降祥之语，皆圣人垂教之深意也。”《洪范》“是言道理，不是言数，其中天人合一之秘，原与《周易》同义，故圣人重之，乃不知者徒于数上究心，非其旨矣。观其本文曾未沾著洛书丝毫，如止因自一至九之数与洛书相同，遂以为则仿洛书，然则《洪范》所重止此九数而已，而九数之下所列五行皇极诸论，皆圣人之赘辞矣。甚哉！征数而不征理，此后儒之大弊也。”^①《虞书》为《尚书》的一部分，包括《尧典》、《皋陶谟》，《古文尚书》又增《舜典》、《大禹谟》、《益稷》合为五篇，第一篇即《尧典》主讲天人一致，典、谟、训、诰即《尧典》、《大禹谟》、《伊训》、《汤诰》等，属于《尚书》的誓命之文，其中所强调的是善恶有报之理，与《周易》坤卦“积善之家，必有余庆”一段及《系辞》相关的解释是一致的，皆言教化。《尚书》中《洪范》一篇同样主天人合一，凡此皆与《周易》一致。至于《洪范》所讲的九畴，虽然其数与洛书相同，但本质不同，洪范九畴所陈的不过是治天地之大法，至于后世比附洛书而流于术数，是“征数而不征理”，他对此持批评态度。

在诸经中，《礼经》地位也很重要，他说：“礼者国之四维，三礼圣人经国之大本也。《春秋》之序次，先天而后人，先王人而后列国，先大国而后小国，先卿贰而后大夫，皆礼意也。《国语》持论多准礼以为衡，执玉高卑，不独观其敬肆，且可验其存亡矣。礼之于人大矣哉。……《仪礼》详于器数，大、小《戴》分释其义，而万物本天，人本乎祖，皆天人相关之的旨，谁云五经各一其义。”^②礼即礼义兼耻四维之一，为治国的根本。《春秋》讲礼，《国语》也讲礼，三礼即《周礼》、《仪礼》和《礼记》包括大、小《戴记》，皆从不同角度释礼，礼的本质是祭天祭祖，以此沟通天人来协调人际关系。讲天人关系，离不开《周易》，《周易》揭示天人关系一般原则，因此礼本于《易》。

总之，用他的话来说，“须知《诗》、《书》、《礼》、《乐》皆圣道之散见者也，其发挥天人之精蕴彻底透露者，无如《周易》。”^③这是他对《周易》与其余经关系的总体看法。

胡煦论《周易》与其余经书的关系，主要有以下三个相互联系的特点：

① 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《书经》。

② 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《礼记》。

③ 胡煦：《周易函书别集》卷三，《易学须知》。

第一，从一般与个别角度看，《周易》是一般，其余经书则是个别，《周易》一般的道理为其余经书提供指导，其余经书分有了《周易》的一般道理，也就是说从不同侧面阐释易道，使易道具体化了。第二，天人合一视角也看出《易》与其余经书的分野，《周易》揭示天人合一的本质，而其余经书对天道与人事的认识有所偏重，但只不过反映了天人合一这一本质的不同方面。第三，从体用不二角度来说，《周易》是体，其余经书是用，也可以说是理论见之于实践。由此突显了《周易》在群经当中的地位，可谓是群经之首。他虽然强调《周易》的重要性，但这个重要性是以包括《周易》在内的诸经的内在联系为基础的，如说：“后之儒者唯从《周易》得入，始能参到圣人秘密处，颠扑不破。宋唯康节先生近之，汉之董江都从《中庸》得入者也，宋之伊川先生得力于《论语》者也。煦得孟子性善之说，参之《六经》、《四书》，无往不合，然后知圣人无二道。”^① 后儒可以从不同角度切入经书，反映诸儒治学的差异，但诸经彼此是相通的，也就是说“圣人无二道”。

清初大儒王夫之也重视《周易》与其余经书的关系，以《周易》来统摄其余经书，主要表现为其余经书是象，而《周易》是理的关系，即“《诗》之比兴，《书》之政事，《春秋》之名分，《礼》之仪，《乐》之律，莫非象也，而《易》统会其理。”^② 王夫之又从常变、理事关系具体加以讨论。胡煦所提出的《周易》与其余经书关系的看法与王夫之不尽相同，但有一点是相同的，那就是他们都强调了《周易》在诸经中占有主导地位，因此可以相互参看，这无疑对深化《周易》与其余经书关系，以及把握《周易》性质与实质大有裨益。胡煦所提出的“圣人无二道”也可与王夫之的“四圣同揆”之说唱为同调之鸣。

四 《周易》为穷理格物之书

胡煦指出：“《周易》穷理格物之书也。”^③ 又说：“语物则《周易》为格物之书，龙马金玉日月风雷，不一而足矣；语理则《周易》为穷理之书，刚健实大，柔顺虚小，随人解会矣。”^④ 所谓的物指客观存在，或卦爻象所

① 胡煦：《周易函书别集》卷十四，《篝灯约旨·泛论易派》。

② 王夫之：《周易外传》卷六，《系辞下传》第三章，《船山全书》第一册，岳麓书社，1996。

③ 胡煦：《周易函书别集》卷四，《易解辨异》。

④ 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《篝灯约旨·周易》。

显现的物象，理则是物或物象中所包含的带有一般性的法则等。他尤其重视理，但反对脱离客观存在的抽象理，甚至把《周易》等同于易理，认为《易传》中所言“易”字皆指易理而言，“非谓易书之易与易理之易有二也。即间有指文周所作之易书而为言者，亦是分论书中之理，书而无理，安用此书乎？今曰理之与书皆然，则分理与书为二矣，书而无理不为悖理之书乎？亦异于孔子矣。”^① 书与理的统一也即《周易》与易理的一致，理是物之理，格物是为了穷理，《周易》也可称为穷理之书。理的核心内容就是太极，太极可谓理的极致。对此他以太极为起点，把格物穷理之说推展开来，兹举几条：

太极二字是孔子言理最精最密之妙旨。太者尊上之称，极者至极无加之谓，言两仪肇生之始，本有此至尊至贵极至无加之道理。原在两仪之先，此时理数未起，是万物之大原，立于无思无为之先，周通于有作有为之之后，不容思议，难可名言，故特以太极二字赞之。赞两仪肇生之由也，非谓两仪之上又有此图也。^②

须知《易》有太极，是孔子于两仪四象既生之后，逆溯两仪四象之所由以生，原有一种不可言说道理而因称为太极。太者尊上之辞，极者无以复加之谓，是言两仪肇生，先有尊上而无以复加者存，故以为《易》之有也。亦如乾《彖》赞元不能明言，其中所有但以万物资始者然耳。非可以图画者也，果有图则孔子当即言之，孔子当即传之矣。^③

须知后儒以无极二字与太极并称，则竟以太极为有矣。夫太极云者，孔子特悬揣而尊重之，以为有此极至无加之理耳。其或有或无，皆其所包；其非有非无，皆其所包。乃忽挑出无之一字在太极之外，是谓不知太极之理。^④

须知《通书》动而生阳，静而生阴之说，亦止是流行中道理，非

① 胡煦：《周易函书别集》卷六，《易解辨异·下经》。

② 胡煦：《周易函书约注》卷十四，《系辞上传》第十一章。

③ 胡煦：《周易函书别集》卷一，《易学须知》。

④ 胡煦：《周易函书别集》卷一，《易学须知》。

生天生地之太极便是如此。盖太极初生便具两仪，从无先生天后生地，先生男后生女之说。《系辞》曰：天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生，是天地男女之交也。^①

经文原无太极之说，孔子《系传》乃曰《易》有太极，此非言图也，是为两仪肇生，不可思议，不可图画，从而赞之云耳。太者，尊而无上；极者，极至无加，如云两仪肇生之始。先有此至尊无上极至无加之理，然后能生此两仪，故先说出有字，正从两仪前原无有，所就中想像，以为确乎有此理耳。正如乾之赞元，称为大哉而已。然太极虽然非图，而阴阳两象实由此生，后此四象八卦化生万物者，又莫不由阴阳既交而生，则阴阳两象即万物之大原，故以纠缪相交之象，称为太极。^②

孔子《系辞》云“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，始有太极之名。从字意来看，“太极”两字中的“太”字是尊上之谓，“极”字是无以复加之谓，说明太极是最根本的，是“孔子言理最精最密之妙旨。”他讲的太极有两方面意义：其一是本体。它所反映的是生物所以然之理，万物的本原，这一本体并非空洞的抽象，而存在于应存在的天地事物之中，或者说成为它们赖以生存的根据。从自然界来看，当然是先有此物赖以生存的条件，即所以然之理，这正是太极所拥有的特点，然后才有此物的存在，也就是说物的存在是以所以然之理为前提的。太极与存在的关系是本体与派生的关系。其二是始基。它是天地万物生成的源头，一切事物都从太极中引出，其演进的模式是《周易》讲的太极——两仪（阴阳）——四象——八卦，就自然界而言，先有太极，然后有天地，以及天地间的万事万物，其中阴阳之间的交互作用是生成万物的关键。太极虽然不是图，但它却是本体与始基，即兼顾以上特点，因此太极在他的易学体系中占有重要的位置，充当着天地万物的本体和始基，是个本体论与发性论兼顾的范畴。

他进一步认为，极是指达到极限而无以复加，太是至尊达到顶点而无以复加，太极“因两仪既形推出所由以生之之故。其中包含蕴藉有无混合，可想而不可知，乃始以太极二字赞之，亦如乾象之释乾元，止以大哉二字赞

① 胡煦：《周易函书别集》卷一，《易学须知》。

② 胡煦：《周易函书约存》卷三，《原图·太极》。

之。即欲实指其中之妙，不过曰万物资始而已，而其中之妙不可言也，子思于未发之中说出喜怒哀乐即是此等之法。后人不知太极二字止是赞词，而或有或无，各竞一解矣。然欲直谓为无也，而两仪四象实由此生；欲直谓为有也，乃当两仪未生之时，又实不知其所由以生。故凡学《周易》穷道理，不若止存太极二字，不必别置一解，犹不失孔子系《易》之实理也。”^① 太极本出自《系辞》“《易》有太极”一语，其意为既尊而极至无以复加，如同乾卦《彖》说明乾元时使用的“大哉”二字赞美一样，也就是说太极作为本体只是赞词。就其内涵而言太极不落有无或已超越有无，不能用有无来界定它，由此说明太极是所以然之理的概念。周敦颐据以作《太极图说》提出“无极而太极”，便引起后世争议，^② 胡煦以为执有或无来解释太极都是片面的，因为无不能生有，有也不能生无，而太极确能生有，但又不归于无，是描述事物所以然的范畴。

太极、阴阳又与道器相互联系，胡煦进一步阐释了它们之间的相互关系，他说：“太极体也，阴阳用也。天地间发挥太极之能，斡旋太极之用，使之弥纶充周，若甚藏密，若可显露，全赖阴阳之运精。入乎无声无臭之表，故曰形而上者谓之道，道也者太极之大用行也，散布于有体有质之中，故曰形而下者谓之器。二形字皆作用边事，若使阴阳滞于形器，则滞于有体，止能形下而不能形上矣。谓阴阳为形器，谓道为所以然，则侵入太极之体而未解道在用边，皆非圣言之旨。”^③ 相对而言，在太极、阴阳、道器三者关系中，太极是体，阴阳、道器不过是用，它们发挥着太极的功能。因此他反对一些理学家把道视为本体，器视为阴阳，以道为本体，以器为其事物，割裂二者的做法。

他又引《系辞》“形而上者谓之道”、“一阴一阳之谓道”之语，说明“孔子明谓阴阳为形上之道矣。盖太极为大道之本体，其中含蕴，非图可

① 胡煦：《周易函书别集》卷十二，《篝灯约旨·周子》。

② 以朱熹与陆九渊的争论为最有代表性，有关这方面的书信问答很多，兹举一例，仅供参考。陆九渊反对无极之说，以为此出自老子，“无极二字出于老子”，周敦颐《通书》“终篇未尝一及无极字”，二程“言论文字至多，亦未尝一及无极字。”“直将无字搭在上面，正是老氏之学。岂可讳也？”《陆象山全集》卷二，《与朱元晦》。朱熹以为周敦颐“所以谓之无极，正以其无方所，无形状。以为在无物之前，而未尝不立于有物之后。以为在阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中。以为贯通全体，无乎不在，则又初无声臭影响之可言也。”《朱子文集》卷三十六，《答陆子静第四书》。

③ 胡煦：《周易函书约注》卷十四，《系辞上传》第十二章。

画，非言可说，而流行之中隐隐有此二端。往来进退盘旋于济于中，其所生之物，有形无形，莫不具是实，不可以形迹拘也。圣人目之为道，盖以其方出于太极，有理而无质，故察其流行活泼之妙用，而命为阴阳云耳。所由既谓为形而上者，而又谓为道也。既谓为形上，则非形器之重浊者可比；既谓为道，则又散见于万物。”^① 太极为道的本体，所表示的是物之所以然之理，因此非具体事物可对应，只有阴阳可显见，有了阴阳便有形而上之道，此道不落于器这一具体事物，但又非空洞抽象，而是散见于万物。也可以说从太极至阴阳、道是抽象（包括潜在的抽象中具体）至抽象中具体逐渐展开的过程。这符合宇宙形成的规则，即总是先有产生某种东西或事物的条件或所以然之理，然后才逐渐形成要形成的东西或事物。他认为，朱子《周易本义》以为阴阳皆形而下者，其理则为道，显然与《系辞》原旨相悖。

太极之理存在于天地中，五性之理存在于身体，形而上之道或理存在于形而下中，形而上附丽于形而下，道附丽于器，道器相互包蕴不分离，此为朱熹的道器不相离之说。胡煦对此进行评论并发表了自己的看法：

此段解说只是形下之器，便有形上之道寓于其中，所以形上之道亦说形字，谓有所附丽而见耳，是道器两不相离之说。其言未尝不是，然细检点将来止说得形而下者一句耳，其于形上之道仍未之有解也。孔子明将两句并列，曰此则谓之道，彼则谓器也。今谓器中有道可也，谓道即为器则万不可也。盖形而上者谓之道，即一阴一阳为道之说，阴阳生于太极，有形有器之物又生于阴阳，太极立于形器之先，其不可以形求，不可以象睹，断然矣。万物生于化醇构精之后，其必各成一形，各成一象，又断然矣。第太极之生物非自生也，物之受生于太极，非直由太极生也，其间自无而有，自隐而显，斡旋太极之能，发挥太极之用，实有将形而尚未有形之一候，而太极之大用，遂能兼综有形无形而无乎不至，此阴阳之为也。故曰一阴一阳之谓道，因其在将欲有形之际，故曰形而上者谓之道也，若使其体已定，其象已定，则形而下者谓之器矣。《周易》为圣人传道之书。凡有形有象之器与有形有象之卦，俱要推求到无形无象之时，所以能然之故，此圣人传心之妙旨也。今曰器亦道，道亦器，纵能使形下之器说得固有着落，然亦止合说道器，而形上

① 胡煦：《周易函书别集》卷四，《易解辨异》。

之道，则未知落处矣，与孔子分说道器之旨异矣。其曰卦爻阴阳皆形而下者，其理则道也，则其说自抵牾矣。今将卦爻阴阳说作形下之器，试问揲蓍求卦，当分二挂一揲四归奇之候，所得止单四重四之数耳。此时阴阳老少毕竟有何形象可旨，而谓之为器乎？阴阳之体段不明，自难晓然形上之道也。^①

在胡煦看来，朱熹道附丽于器的观点侧重在形而下，而没有进入形而上的层面。《系辞》称“一阴一阳之谓道”，是把阴阳皆称为道而非朱熹所说的器。说器中有道可以，反过来说道即为器则不可。形而上者谓之道与一阴一阳为之道一致，皆说明阴阳与形而上属于同一层次的概念，它们皆为道。阴阳生于太极，其生成顺序是太极不能直接生成器物，太极之大用即阴阳的互动才生成器物，而这互动的过程称之为道，阴阳不是具体事物才能生出器物。“一阴一阳之谓道”，从其将要有形之际而言，称之为“形而上者谓之道”，从其体其象已定角度讲，称之为“形而下者谓之器”。《周易》为圣心传道之书，凡有形有象之器，与有形有象之卦，皆要推求到无形无象之时，追求其所以然之故，也即原因，这个原因就是太极，这也是圣人传心之妙旨，圣人作《易》阐述太极，指出生生不息万物的本原。如果像朱熹所说的器亦道，道亦器，纵然能使形下之器说得固有着落，亦不过只是道器合起来说，也即强调道器不分的特征，而没有揭示出道离器的另一面性，使道的形上的特色没有突显出来，这与《系辞》分说道器之旨不同。由此看来，他理解的道似乎有两个特点，从太极与道的关系看，道为用，属阴阳作用的过程。从道与器关系看，器依赖于道，道并不依赖于器，器由道生，器生之前道已经发挥作用，因此道有根本初始的功能，器属产物，属于派生。他虽然承认道器不离，是一个和谐的统一，但不同意相互包寓，尤其反对把它们等同。

虽然道具有形而上的特点，但并不是抽象的本体，与宋明儒大都把道当成本体不同，胡煦揭示道作为用的功能，他进一步论道：“其曰形而上者谓之道，形而上则动而发越之时，非存存之时也。其曰一阴一阳之谓道，一阴一阳，则太极之已动在两仪一边，非太极静正之进也。惟道在发越之后，故大而经纶参赞，小而一技一艺之微，均遂得以道称之。”^② 形而上之道，此

① 胡煦：《周易函书别集》卷六，《易解辨异·下经》

② 胡煦：《周易函书别集》卷七，《篝灯约旨·道》。

道在“发越之时”，一阴一阳之道，此道“已动在两仪一边”，所谓“发越”、“已动”皆说明道的功能意义。

他把道称之为“充周之大用”，《四书》、《六经》所言之道皆是从用角度立论的。如《中庸》“发而皆中节谓之和，和也者天下之达道”，既发之后方始为道。“造端夫妇，察乎天地”，这里的造、察皆大用之流行。“君子之道费”，费则其用。“行远自迩，登高自卑”，行与登则其用。“发育峻极”也是用。如《大学》“明德新民”，明与新也是用。如《论语》“吾道一以贯之”，贯是用，忠与恕亦是用。他说：“圣贤之经从未有将道之一字说作阴阳之所以然者。今日阴阳之迭运者气，其理则所谓道，是明说理为气之本，将道字看作阴阳之所以然，置一阴一阳于不问。岂知太极之中原不可言说，原非理之可求，逮于阴阳既形乃始有道，若无阴阳则化原既绝道于何有乎？亦异于孔子矣。”^①按照他的逻辑，儒家典籍并未将道视为阴阳之所以然者，所以然者只指太极，而是将道说在用的一边。至于宋儒所谓阴阳之迭运者气，其理则是道，把理看成气的根本，显然有悖于圣经。

胡煦认为只有从阴阳作用中才能理解道，道是阴阳的作用，进一步讲不仅道是用，阴阳也是用，这种用表现在：“阴阳者太极之动，神化之妙用也。道者大用之充周各得也。因在方动时，非形气可执，故但言阴阳，此元之亨也，乃利贞之大用悉出其中，故谓为道。未亨之元即太极是不可思议，不可言说者也。图自两仪加至六画，而万事万物之理悉备，皆此阴阳之叠运所为，故圣人举天下有作为充周四达之道，悉归诸阴阳。夫《易》冒天下之道，大而经纶参赞，小而夫妇居室、语默动静，皆道也，皆此阴阳之充周布濩，故曰一阴一阳之谓道。”^②道的作用十分广博，大到大千世界充满了道、阴阳的作用，正是有这种作用，才使万物生生不息。小到人们的日常生活皆为道，《系辞》讲“冒天下之道”正是此义。如果将道字说成阴阳之所以然，是将道字看作太极的一种变相说法，是把道当成本体，显然是不知子思达道之说。如果将阴阳看作是形器，则滞而不灵，这是把有形、无形与阴阳看成是相同的，使阴阳成为形下之器，显然误解了孔子的原义。

世间变化生生不已，即消息盈虚相续不可穷尽，这皆阴阳相互作用所为，胡煦对此进行分析，说：“生生者非阴生阳阳生阴也，乃消息盈虚相续

① 胡煦：《周易函书别集》卷六，《易解辨异·下经》。

② 胡煦：《周易函书约注》卷十三，《系辞上传》第五章。

不穷之义，如四象由阴阳而生，却已易为四象，八卦由四象而生，却已易为八卦。又如祖父之生子孙而代已易矣，时之与物莫不有。”^① 这里的易者是什么？是变易不居，相循不息，也就是《系辞》讲的“生生之谓易”，是阴阳交互作用的永恒过程。以此出发，他论鬼神，认为此二字“不必分疏，鬼者归义也，神即鬼之灵处。”^② 鬼神与阴阳相联，天地间万事万物皆离不开阴阳，“神阳而鬼阴也，阳德善动而善迁，非阴以凝之则不聚，故鬼神者鬼之神也。”^③ 万物变化不离阴阳，鬼阴而神阳，阴阳的聚散变迁就是鬼神。不仅鬼神，幽明生死皆如此：《易》不外乎阴阳，而幽明生死鬼神，皆阴阳之变，天地之用。日月照临，天之光明，《易》仰而观之，为乾阳之德，大明终始，是明之故，《易》有以知之。博厚不测，地之幽深，《易》俯而察之，为坤阴之体，静镇先迷，是幽之故，《易》有以知之。^④ 通过《易》可知晓自然界的幽明生死鬼神变幻莫测，皆体现了阴阳之间的变化。

他释《系辞》“仰以观于天文”一段写道：“圣人仰而观俯而察，则藉《易》以知幽明之故者有由然矣。原者推之于前而溯其本，反者推之于后而要其终。……而圣人藉《易》以知死生之故者有由然矣。精气凝聚而为物，如动植之类皆自无而向有，此神之伸也。魂与魄对，即神也。神魂游衍而无定，如阴阳交变之类，此自有而向无，鬼之归也。情言其中之所寓，状言其外之所形，为物故言状，为变故言情，物与变皆鬼神之情状，所在《易》皆有以知之，则圣人藉《易》以知鬼神之情状有由然矣。”^⑤ 观察自然界而知其变化的本原及过程，并以此设卦爻，反过来又以卦爻说明自然界的始终、生死、鬼神、精气、游魂等现象。就卦爻而言，如卦以乾坤为始，既济未济为终，爻初为始，上为终。但《周易》讲贞下启元之理，因此终非终而是反归于始。以此来看待自然界，任何事物的发生发展，其始至终都不是一次性的，而是一个连续的过程，在这个过程中始终、终始循环往复，使其不断地处在更新状态中。以此来看生死，也表现为旧的生命完结，新的生命开始，而且不断更新，生生不息。精气、游魂为阴阳交变之类，以此说明鬼

① 胡煦：《周易函书约注》卷十三，《系辞上传》第五章。

② 胡煦：《周易函书别集》卷九，《篝灯约旨·中庸》。

③ 胡煦：《周易函书别集》卷九，《篝灯约旨·中庸》。

④ 参见胡煦《周易函书约注》卷十三，《系辞上传》第四章。

⑤ 胡煦：《周易函书约注》卷十三，《系辞上传》第四章。

神这一变化，凡此都从不同角度说明自然界事物的变化形态，可以说是始终过程中的表现，皆说明生生不息，变化无穷之理。

五 《周易》为天人合一之书

胡煦把《周易》视为天人合一之书，即“语一气之浑同，则《周易》为天人合一之书，元亨利贞，盖同源也。”^①他认为“《周易》之爻有既象以天时，又象以人事者，至于小象，或止释天时一边，或止释人事一边，为爻辞中天时人事原有合一之理。”^②如果不知此义，把天时与人事截然分开，有悖于爻辞之旨。胡煦依据《系辞》“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”之旨，把易与天地等量齐观，指出：

《易》与天地同出一原，故所寓之妙，悉与天地相配。配谓等量，非相似也。^③

准谓等量，言天覆地载，气化流行，充周洋溢，无可等量，唯《周易》卦爻广大悉备，周流无滞，与天地同道而克与之齐。弥者弥缝，包括联络，合万为一而混然无欠，即下范围之说。纶者丝纶，条理分明，析一为万而灿然有伦，即下曲成之说。元公曰：万物在天地之包天地，在易之包易，在神之包故结以神无方而易无体。^④

《易》与天地同原，因此才可等量齐观。所谓等量，主要表现在“天覆地载”，这是说明易道广大囊括大到天地，小到天地间万物在内的一切。弥纶是说至大无外，至小无遗，而且所包括的非杂乱无章，而是井井有条，和谐有序。他进一步认为，《周易》是天人合一之书。《系辞》所说的“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”，“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”，“裁成天地之道，辅相天地之宜”，“与天地似故不遗，知周万物而道济天下，故不过，旁行而不流”，“与天地合其德”，“成位乎其中”，等等，都说明“参赞位育之妙在《易》中矣”，“天人合一之旨在

① 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《篝灯约旨·周易》。

② 胡煦：《周易函书约存》卷首，《凡例》。

③ 胡煦：《周易函书约注》卷十三，《系辞上传》第六章。

④ 胡煦：《周易函书约注》卷十三，《系辞上传》第四章。

《易》中矣，即在卦爻取象非据天道，则援人事谓天人合一而已。”^①《易》与天地相等，显然包含天地之道，同时也包含人事，《易》是援天入人事，因此才有天人合一之旨，这是《系辞》反复申论的，胡煦给予充分的肯定。

他就此讨论《周易》所包含的天人合一至精至微之道。所谓天人合一的基本含义就是人源于天，“天也者太极之运体，健用之初形，性命之根蒂，人物之大原，静正而各足，日出而不穷者也。”^②在这里，天成了“性命之根蒂，人物之大原”。有人以后，人应与天协调，天以道覆，地以道载，生物既繁，始有相害，这是物与物之间的冲突。而人有所不同，因其与天地同德，因此能使万物并育而不相害。他说：“得为而不得为者天也，不得为而得为者天也。由此推之，得为而得为者天也，不得为而即不得为者亦天也。必谓天定可以胜人，则自修之功废；必谓人定可以胜天，则妄作之心起，自修而不妄作，其达于天人之故乎？”^③所谓得为与不得为皆指天不依人的意识为转移的客观性，人是否得为要看是否符合自然法则。因此他反对对天定可以胜人，人定可以胜天的机械理解，因为片面追求前者则自修之功皆废，片面强调后者则妄作之心骤起。既自修又不妄作，也即天人协调，才能达到天人合一之道。

天人关系包括天道与性的关系，因此天人合一也表现为天道与性的统一。他肯定《周易》是言天道与性方面的著作，“《周易》立教，性与天道俱在其中。”^④尤其重视乾卦与《四书》的比较，兹引几条：

道率于性，原于天，孔子从乾之元亨利贞说起，便是说性命，便是赋畀之事。子思天命之谓性，孟子之性善便从此节出来，《文言》说出仁义礼智添出君子，说在人上，便是性中之德，便是秉受之性。然提出长善二字，子思率性之谓道，孟子性中之四端便从此出，其必由乾元说到君子，见天人之一致也。然此两节止说赋性之由来与性中之蕴蓄耳，尚未到已发地位，故下节又提君子便说出行字，行字之下紧以四德系之，以其出于一元之善故也。《中庸》之率字便是此行字，子思谓已发

① 胡煦：《周易函书别集》卷四，《易解辨异》。

② 胡煦：《周易函书别集》卷七，《篝灯约旨·天》。

③ 胡煦：《周易函书别集》卷七，《篝灯约旨·天》。

④ 胡煦：《周易函书约注》卷六，《无妄》。

为和，孟子于情字说出四端，皆本孔子乾卦说来。由此言之，则孔子之《文言》固性学之宗主也。后之言性字者未达《易》旨，而性字日以伪矣。^①

子思《中庸》说天命之谓性，是从天说起，孔子乾象从统天者说起，比《中庸》更深一层，故《中庸》犹可解，而《周易》最为难解。元训善和之义，不训大，大哉者，赞元者也。曷由知元之为善和，观其说元从资始统天说起，到得利贞便说出保合太和，非资之者原出太和，曷由有太和之保合乎？由资始而至保合，赋畀之事始完。故予曰孔子乾《象》是言天命之谓性也，到得《文言》说向人事开口，便曰善曰嘉曰和，便是由保合太和而来，便是由一元之善而来，非和而曷由善乎，非善而曷由和乎？戾气不可以为善，恶德不可以为和，是善和之相资也，故子思确信为中节之和，而孟子确以为性善也。逮后说出事干，又说出行此四德，故予曰孔子《文言》是说率性之谓道也，子思亲承圣人之教，其言必有所据，今解《周易》不与《中庸》相合，亦异于孔子矣。^②

孟子之性善原于子思之《中庸》，子思天命一章原于孔子之《易》。盖在天之元亨利贞全是赋畀之事，继善成性皆后起事也；在人之元亨利贞全是率性之事，发皆中节皆后起事也。自资始统天，至保合太和，始露出性命二字，言赋畀也。子思所云天命之谓性是也。自善之长至正固足以干事，中间标出四端，言秉受也，是未发之事，观足以二字可知矣。子思所云率性之谓道，孟子所云四端是也。元为太极在蕴而未宣之地，其曰万物资始，只说万物之所仰赖在此中耳。元字本位到底不曾说著在人，但说善之长，只如云大美之聚诸善发源，此为始初处耳。因其本无可言而实为大美之聚，故孔子善之，善之者美之也，嘉亦善也，和则其善而可嘉者也。逮于利贞各正性命，遂以为保合太和，非此之是善是嘉而孰善之孰嘉之乎？后面说乾始能以美利利天下，善故美也，刚健中正纯粹精也，正所以美之也。孔子但善之嘉之美之，以大哉赞之而

① 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《篝灯约旨·周易》。

② 胡煦：《周易函书别集》卷五，《易解辨异·上经》。

已，并未有理之可言也，可知后人搀入理字，其不可以言性也明矣。至于气质之说，原本于几善恶三字，竟与性恶无异，恐未深悉孔子之旨。^①

综上所述，首先肯定《周易》与《四书》有关人性的主张一以贯之，具体说《中庸》、《孟子》论性与天道皆导源于乾卦，其乾卦《彖》“元亨利贞”主讲天性，所谓赋畀（先天给予）之事，《中庸》“天命之谓性”，《孟子》“性善”皆由此引出。而乾卦《文言》“仁义礼智”则讲人性，所谓秉受之事，《中庸》“率性之谓道”，《孟子》性中之“四端”亦由此引出，即“乾德之在天者，言赋畀之事，是天命之谓性，故由一元之亨。说到各正性命而止，此发乾德之在人者，言继善成性秉受之事，是率性之谓道，故由长善之理，说出四端。言性中之包括至行此四德而止。”^②又“形性天之赋也，才干天之能也，出天之能，致天之功，全天之赋，一以贯之，道合性，性合天矣。所以谓之为率，率也者顺之谓也。天以道覆，地以道载，生物既繁，乃始相害，此物于物也。圣人德同天地，万物并育而不相害。”^③显然，由赋畀、秉受到率性体现了天人合一，即性与天道合一之旨。

他还借助未发与已发范畴进一步说明性与天道的关系。相对而言，赋畀时强调“天命之谓性”，秉受时要“继善成性”，此时性与天道只处在未发的状态。而《文言》以“君子行此四德者”释“元亨利贞”，其中“行”字，也即《中庸》“率”，所谓“率性之谓道”，此时性与天道已处在已发状态，《中庸》“已发为和”，《孟子》“于性说四端”皆本于乾卦《文言》“长善之理”。因此把乾卦《文言》视为“性学之宗主”。《论语》虽然未言性与天道，因此子贡有不可得而闻之说，而孔子乾卦《文言》却畅言性与天道，说明孔子性与道之说的深奥，弟子们不懂得罢了。另外，他以乾卦来讨论天道与性的特色。乾《彖》讲天，乾《文言》讲人，《彖》所谓元亨利贞主要讲天性生成发展的过程，《文言》以仁义礼智相匹配，讲人性生成发展的过程，前者包括人在内的天地万物本性，后者突出人性的特点，可以说是前者的分有。既然天性本善，那么赋予人性也应是

① 胡煦：《周易函书别集》卷九，《篝灯约旨·中庸》。

② 胡煦：《周易函书约注》卷一，《乾》。

③ 胡煦：《周易函书别集》卷七，《篝灯约旨·天》。

善的。

他进一步认为，孔子释乾卦，“其元亨利贞四字固皆止说赋予一边，尚未属在人上，然其解说利贞，既以为各正性命，便以为保合太和，夫各正性命非人物受生之始乎？然已有太和之保合存焉，则和之即中而具也，审矣。《文言》谓元为善长，及其言亨，便以为嘉，非善而曷以嘉乎？及其言利，便以为义之和，非由长善之一元保合太和而奚由和乎？只因天命赋予之初全是善几，全是太和所由，曰继善成性，子思深达此旨，故其说性但从天字说起。下面止用一率字便遂说出道来，总由元善保合之太和顺流而出，不旁杂不岐趋者也，孟子深达此旨，故遂说出性善。”^① 乾卦辞“元亨利贞”偏向于天赋予一边，未指人，而《彖》解释利贞则主“各正性命”，这里便包括人，即偏向于天赋予人这一边。至于《文言》配以仁义礼智诸德，则专讲人，体现了天人合一。《文言》所说“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也”，皆以元善为本，沟通天人，其中元善不仅具有本体意义，同时亦具有功能特色，它充分体现天赋予人性、继善成性的内涵。《周易》从天引出性，子思作《中庸》讲率性之谓道，以及孟子讲性善，皆导源于乾卦《文言》，皆体现了天人合一之旨。

他认为，《系辞》、《说卦》诸传，“既以为尽性达天，又以为察来也”，乾卦《彖传》由资始之元，说到保合太和，“却止是天命之谓性也”，乾卦《文言传》由长善之元说到贞固干事，“却止是率性之谓道也。”^② 这再次说明《中庸》有关性与天道的观点源于《周易》乾卦。他说：“孔子言性浑而该，子思言性切而据，孟子言性确而真。”^③ 结合乾卦辞元亨利贞，孔子论性为元，子思论性则为利正（贞），元者为长善之仁，各正之太和，亨者发而中节为之和，利正（贞）者见之于孟子所讲的四端，在性与天道关系上，孔子、子思、孟子三位圣贤是一致的。

胡煦论天人合一主要表现为天与性的关系，说明他主张的天人合一的落脚点在人，是从天人合一过渡到天与性的统一，可视为援天入人的过程。因此他称《周易》为天人合一之书的同时，也认为《周易》是言性之书。

① 胡煦：《周易函书别集》卷九，《篝灯约旨·中庸》。

② 胡煦：《周易函书别集》卷四，《易解辨异》。

③ 胡煦：《周易函书别集》卷七，《篝灯约旨·性》。

六 《周易》为言性之书

前一目言性主要从天人合一角度立论，这里言性则强调其后天的存养。胡煦认为，《周易》也是“言性之书。”^① 人性非空洞的抽象，它总与形相联：“形色天性是以性释形，即孔子藏诸用之旨也。仁者人也是以形释性，即孔子显诸仁之旨也。何形非性，何性非形。”^② “以性释形”是性寓形中，即“藏诸用”，“以形释性”是性显形外，即“显诸仁”。心性本身是无妄、至诚，无妄卦“动而健行，唯动以天，始能存此四德。匪正，妄动者也。有眚则无四德。程子曰动以天为无妄，动以人欲则妄。”^③ 此卦震下乾上，四德即卦辞“元亨利贞”，心性为欲所动便生妄，也即出现不善。欲望与后天的习尤其相关，因此他深入分析了习与性的关系，提出“得于天为性，成于人为习”的命题，说：

得于天为性，成于人为习。性者天理之凝定，习者人欲之因循，因谓缘感，循谓渐至也。^④

性镇于其中而为主，习迁于其外而易流。《易》曰彰往而察来，其来处即性也，由此而往，愈差愈别者皆习也。其习而为圣贤君子，则本天率性而本末一如者也；其习而为凡庸愚贱，则循情纵欲而未知守正者也。故曰：性相近也，习相远也。^⑤

上智与下愚不移，既分知愚，知愚中又分上下，性本虚静之体，安得有此种分别。观孔子乾卦之《文言》曰元说体仁，亨说合礼，利说和义，到了贞字宜乎说智而独不言智何也？人心之明德，虽人人各具，其为智为愚，则必因事而始见，体仁即全说心中所蕴，至此节方始说到行上，故此止曰事干，犹云作事之具耳。性中既不可以知愚分，则说到知愚便是说习。上知下愚不移是谓上知习于上而不移于上，若君子上达

① 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《篝灯约旨·周易》。

② 胡煦：《周易函书别集》卷十，《篝灯约旨·孟子》。

③ 胡煦：《周易函书约注》卷六，《无妄》。

④ 胡煦：《周易函书别集》卷八，《篝灯约旨·性习》。

⑤ 胡煦：《周易函书别集》卷八，《篝灯约旨·性习》。

之说；下愚习于下而不移于下，若天下之恶皆归焉之义。知此节只是言习，则上节性习之说是专为习而言，可知子贡曰夫子之言性与天道不可得闻，岂《论语》一书独此专露一性字，而不详言所性之真，只取相近二字便谓孔子谆谆为性言乎？^①

在这里，天与性的关系表现为性与习、理与欲。人性为天赋予本善，而受后天的习染，或者说欲的影响，才出现不善，严格的说是遮蔽了本善。这表明胡煦并非仅限于天赋人之善性的探讨，而是注意到后天的影响，天赋只是从道理上讲人性应该善，而实际并非如此，人总是生活在现实中，在后天的社会现实中，人不能不受到所在的环境影响，这便是习。由习才有智愚的分化。在他看来，孔子乾卦《文言》所阐释性与习的对立，与《论语》所谓“性相近，习相远”之旨相契合。他说：“乾元亨利贞方见尽人合天之学。既说体又说行，是要人知赋畀之始全属天工，而尽性之能总归人事。一贯之道、性学之真，皆在于此。”^② 也就是说天赋人性（当然的善）只是可能，要使其不受习染影响变为现实，或者说完成天赋人性，就需要尽性，这才是《周易》言性之关键。他借释《说卦》“穷理尽性以至于命”说：“穷理是人工工夫，穷者尽也，穷无弗穷，然后能探本穷源，引伸触类。”^③ 因此《说卦》有“穷理尽性以至于命”之说。穷即尽，只有穷尽才能完成人性。与此相关，他提出以下修养方法。

继与受。他说：“盖一元之理乃太极之蕴含，非可言说，其有可言皆亨而利贞之事。继兼赋者受者而言，明成性之有自来，见天人之致一也。善即长善之也，善从保合太和来，全无戾气，浑是生机，乾象说各正性命，便是赋畀之事，便是天命之谓性，此义已具前节道字中。然人受之则为继矣，继则有顺受无违之义，乾之《文言》本元亨利贞说出，长善、嘉会、和义、事干便是受者之事，便是率性之谓道，然必提元亨利贞四字于上见。太和之保合出于乾元，明善之所继性之所成有自来耳。既有所本而适出其后是之谓继，四德俱全，无少缺欠是之谓成，成字与各正相似，利之贞也。继兼所赋而言，成自所受而言，继也者此赋而彼受，相续而不绝也。”^④ 这是从乾卦

① 胡煦：《周易函书别集》卷八，《篝灯约旨·性习》。

② 胡煦：《周易函书约注》卷一，《乾》。

③ 胡煦：《周易函书别集》卷十四，《篝灯约旨·致知》。

④ 胡煦：《周易函书约注》卷十三，《系辞上传》第五章。

元亨利贞谈继善成性。元为本体不可言说，亨利贞可言说，继兼顾赋与受，明人性之由来，人性源于天，天性本善，此乃天生人物之本质，即乾《彖》所谓的“各正性命”，这是赋界之事，但又人受，继则有顺受，即《文言》所谓的“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。”继沟通赋与受，体现天人合一，继是继元亨利贞配以仁义礼智四德，全而无所缺，此为成，完成继善成性。继兼天赋而言，成指人受而言，继是援天入人，天性授予人，才有相续之不绝。他通过继与承受把先天与后天打通。

又要积。《尚书·伊训》有“作善降祥，作不善降殃”，这是说天人感应之机固然不爽，善有善报，恶有恶报，有命定之义。孔子坤卦《文言》“积善之家”一段，两者颇有些相似，但胡煦认为其实有所不同，“盖天地间固有作善而不降祥，作不善而不降殃者，是偶然之善不善，非其所积也。故下曰非朝夕之故。然亦有积善积不善而不降祥殃者，是一人之积，非一家之积也，固有一人所积之善不敌众人所积之不善，一人所积之不善不敌众人所积之皆善，故曰积善积不善之家。然亦有家人之积善不善大略相同，而祥殃犹未判，然语云不在其身，则在其子孙，故曰余庆余殃。此等道理，岂不较《伊训》更深乎？下曰非一朝一夕之故，便当知其有渐。又曰不早辨，便可知辨之宜早，盖言顺也。”^①《伊训》所说作善降祥与作不善降殃虽有其必然性，但不能绝对化，否则便成了佛氏说鼓吹的因果报应之说。应该说作善降祥与作不善降殃之间也存在着偶然性。也就是说《伊训》的提法并非绝对，因为现实中确实存在着作善不降祥，作不善不降殃的情况。坤卦初六主“积”，其《文言》以“积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也”解释，主要讲了积善与积不善本身可能所造成的后果。即使讲积也不能简单地理解，而应把它理解为一个过程，一个渐进的过程，从理论上说善必须得积，积不见得成善，但不积不可能成善。在这里，积是善的前提，但不等于善。只要不断的积，总会获得善，恶亦如此。《伊训》有目的论的色彩，后来的佛教因果报应也如此，而坤卦《文言》则便重视过程、整体性，把偶然与必然统一起来，对善的理解显然要高于《伊训》。

复善。这主要表现在他对复卦的解释：“初不远，颜子也；休则稍远而

^① 胡煦：《周易函书约注》卷二，《坤》。

有待，曾子也；频复日月至焉者，游夏也；四则行之既远，毅然独复，孔子之门人皆是也。故象曰以从道也，道则在外而见诸行者也。”^①此卦震下坤上，一阳在下，五阴在上。以孔门诸弟子释复卦诸爻，初九“不远复”指一阳不远就复归善，以此比做颜渊，因为颜渊有过能及时改正，而且不再犯。六二“休复”即复归美好，也是复善，因此为吉，此为曾子。六三“频复”指屡犯过错屡复善，有危险，但无灾难，此为子游、子夏。六四“中行独复”主要指行远而尤能独自复归善，六四小象“以从道”，关键在于见之行动，孔门诸弟子大都能做到这一点。

复卦诸爻尤其以初爻重要，此爻是圣人传心传道之爻，因此小象以“修身”加以解释，而《系辞》又进一步阐释。

胡煦对此写道：“盖生人之性本有未发之中，立天下之大本，无亏损无去来，凡有差别皆动后之事。愈动愈远，愈远愈纷，终至差别不可究极所由，曰习相远也。震本动爻又在初，因其出于天心，故称不远，若人之方离而即回转者。然圣人与天为一，有何远近，学者不然，故孔子曰回也三月不违，又曰其庶乎，皆不远之义。日月至焉，则屡动屡违，远可知矣。其以仁教颜子亦曰复礼。大抵人非圣贤，悉具食色嗜欲之性，逐渐支离远去，皆未能向立命之初留心打点。使于方动欲动时，一触便转几于不远之复，亦有何难。”^②人性未发指天赋人性之初性本善，已发指人性萌发以后，所谓动便出现差别，这是后天习染所致。复卦震下，初爻喻指人最初来到这个世界，其本性刚接触社会，未受习染影响，大体保持天赋予人性。孔子称颜回三个月不违仁，就是不远于仁，也即保持最初的本性，也可称之为“赤子之心”。但人总是社会的人，他（她）渐渐的有可能会受到习染，因此颜渊问仁，孔子以克己复礼告之。人们及时发现不善并把它避免在萌芽状态，才有初九所说的“不远之复”，即及时回归于本善。

《系辞》对复卦又加以诠释，以为“颜氏之子，其殆度几乎？有不善，未尝不知，知之未尝复行也。”胡煦发挥道：“庶，近也，几者，动之微，吉之先见，此正克己之学，所称四勿者也。周子因此处有不善二字，遂有几善恶之说，不知不善二字为颜子言也，非言几也。生人之性全是太和，浑然至善，圣人全体无亏，至真无妄，常人牵于外缘，则杂之杂矣。颜子去圣人

① 胡煦：《周易函书约注》卷六，《复》。

② 胡煦：《周易函书约注》卷六，《复》。

一间，故不能无不善之几，所以有不贰过之说，却将到圣人地位，所以有不远之复，是不善二字即颜子之过，故曰庶于几。非谓几中兼有不善，因其尚未纯全，故有克己之训，己即不善也，所以有四勿之说。孩提知爱知敬，大人不失赤子，有何不善可言。”^① 天赋人性本善，只有圣人始终能体现这一点，而贤人则也易受后天的影响掩盖本性之善，因此有知几之说，《系辞》以颜渊为例加以说明。几即动之微，初九一阳不远来复归善，喻指颜子一有点过失未有不知晓的，而且能及时改正不再犯，因此孔子称赞他，这是正心克己之学。就人之本性而言皆纯洁无瑕，无所差别，凡人皆然。而由于受后天习染影响产生欲念，这便使人的习性有了差异，此时应及时回归善，求其放心，才不至于失掉赤子之心。

继与受、复更多的是从正面意义上讲的，而补过、改过、闲邪成存则倾向于从反面角度说明心性修养。他认为，凡动静语默尽于善谓之得，不尽于善谓之失，小有不善谓之疵，不明于善而误于不善谓之过。觉得有小不善欲改而未及时，于是乎有悔，觉有小不善犹及于改而不能改或不肯改，于是乎有吝。其中“悔未至于吉而犹有小疵，吝未至于凶而已有小疵。善，嘉也，与言字同类，嘉其能补过，谓易爻变动所标显者，如此非嘉人之能也，本有过而能改之谓补。吉凶得失之大不如悔吝之小，悔吝疵病之小又不如无咎之善，故特添一善字。”^② 在吉凶、悔吝和无咎中，以无咎为最优，悔与吝皆有小疵，也就是说尚欠完美。“善补过”即善于及时补救自己的过错，卦辞以“无咎”加以肯定。

他更重视寡过，明确提出“《周易》真寡过之书矣。”^③ 如何补过，必须要知“介”。“介”即《系辞》“忧悔者存乎介”。介为“几微之间”，此时“将形未形”，及时把握住介，可避免过失扩大，因此是“圣学紧关处”，圣贤修养皆关注于此。即使犯过失，要知愧悔，也能补过。他又说：“凡人学力未到，邪妄伪欲无日无之，要在换了种子培植嘉禾斯为得耳。桃仁不能生杏，杏仁不能生桃，皆自其中之含蕴者定之，逮及发生遂不可易矣。人生绝大事业俱从人心而起，而善恶不能均一，皆由其含蕴者殊也。且心体至灵，耳闻目见最易染著，故人生不能无过，若朝培暮养，不知划除，不知换

① 胡煦：《周易函书约注》卷十五，《系辞上传》第五章。

② 胡煦：《周易函书约注》卷十三，《系辞上传》第三章。

③ 胡煦：《周易函书约注》卷十三，《系辞上传》第三章。

了种子，流为桀跖亦复何难。故人迁善改过，必追寻到无极中，戒惧慎独，换过种子方始得益。”^① 改过迁善还要脱胎换骨。如同桃仁不能生杏，杏仁不能生桃一样，这是由其本身具有的内在特点所决定的，根本上的改变必须换了种子，方能培植出全新的东西。人染上恶也必须“换过种子”，此种比喻未见得当，但想要说明的是洗心革面，重新做人。

也要闲邪诚存。他认为，邪由外入，诚自中存，通过闲与存，“即谨信之本俱从言行见。得据所见而论，则见其诚之存而知其邪之闲；据用功而论，则必邪之闲，始见诚之存，闲者防之于外，存者守之于中也。”^② “闲邪诚存”为乾卦《文言》释九二之语，邪自外来，因此要闲（防范），诚本自有，因此要保存，存是保存其所有，闲是闲防自外来（本无），内外交养，由内发于外，表现为言行一致，如此才不被恶所侵袭。

对于道德修养，他提出致知与力行两工夫，“学问宽仁皆言中德，聚辨居行皆在中工夫。学资于古，所以增益吾在中之理；问资于人，所以讲明此在中之理，此是致知工夫。宽者中之量，仁者中之德，此力行工夫。聚则不厌其多，辨则必欲其明，宽仁又本学问来，居者居此学问，据守而不迁。对行字看，行者行此学问；对居字看，聚辨居皆所以存于中，行则中之发也。”^③ “学问宽仁”与“聚辨居行”即乾《文言》释九二为“君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之”，九二居中，因此“学问宽仁”言中德，“聚辨居行”言中工夫。学问在于致知，宽仁则在于力行。在修养中，致知与力行相互统一，不仅要“成此学问”，更要“行此学问”，见之于实践，以此达到修养的目的。

七 《周易》为参赞位育之书

胡煦治《易》强调体《易》与用《易》的统一，即“作《易》之圣人体《易》而作《易》，用《易》之圣人体《易》而用《易》，皆与《易》同体者也。”^④ 在这里，他尤其重视用《易》，说：“语圣人之经济，则《周易》为参赞位育之书。范围曲成，裁成辅相有妙旨矣，大哉《易》乎。”^⑤

① 胡煦：《周易函书别集》卷十四，《篝灯约旨·改过》。

② 胡煦：《周易函书约注》卷一，《乾》。

③ 胡煦：《周易函书约注》卷一，《乾》。

④ 胡煦：《周易函书约注》卷十三，《系辞上传》第四章。

⑤ 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《篝灯约旨·周易》。

“参赞位育”、“范围曲成”，“裁成辅相”皆强调了《易》的功能或功效，他在释“参赞位育”、“裁成辅相”、“范围曲成”、“制器尚象”、“先天、后天”等时，具体阐释了自己的观点。

他说明“范围”、“曲成”时写道：“范围者气在外而包括之，曲成者形在内而周匝之，范围不过，即乾德资始之元亨；曲成不遗，即坤德资生之利贞。乾德变化以时成而四序屡迁化非有过也，坤德含宏以光大而品物殊质非有遗也。不过者相循则续续而不已，相代则油油而各适其分也，不遗者大之则山川之流峙，小之则动植之几微也。”^①所谓“范围”、“曲成”皆说明《周易》之道无所不包，至大无外，至小无内，大千世界的生存与发展皆可由《易》来描述。其原因如《系辞》所说“《易》与天地准”，《易》源于天地，依天地而作，理所当然地反映天地自然的特性，为人们认识天地自然提供必要的智力支持。

他释泰卦《大象》“后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”说：“财同裁，五阴故称后，道言其用之广大，宜言其用之当然。因天道流行而裁为春夏秋冬，因地道广远而裁为东西南北，皆裁成之，使不过也。春生秋敛，合天之运，高黍下稻，相地之宜，皆辅相之，赞其不及也。左右经纬错置之义，左法天旋，右法地势，扶植以遂生，辅翼以复性，俾如天地之道能泰也。”^②此卦六五阴称为后，天地自然没有给人现成的东西，只为人提供了一个生存前提。“裁成”、“辅相”皆指主动性。人要生存发展，就必须依据自然，治历明时，因地制宜，发挥其主观能动性，改造自然，为人自身服务。

他说明《系辞》“制器尚象”一段指出：“网罟耒耜，所以足民食，交易舟车，所以通民财，弦弓门柝，所以防民患。杵臼以利其用，衣服以华其身，宫室以安其居，棺槨以送其死，所以为民利用，安身送死，无遗憾矣。然百官以治，万民以察，率归于夬之书契。盖器利用便则巧伪生，圣人忧之，故以书契终之。”^③《易》通过卦爻告诉人们如何利用和改造自然，人依照卦象所指制造出自己生活生产必需品，以解决其自身衣食起居出行、生老病死等问题。不仅如此还创造出了文字，使文明得以传承下来。

① 胡煦：《周易函书约注》卷十三，《系辞上传》第四章。

② 胡煦：《周易函书约注》卷四，《泰》。

③ 胡煦：《周易函书约注》卷十五，《系辞下传》第二章。

他注乾卦《文言》“先天”、“后天”说：“先天弗违，言其体之合，是溯其原而明受性所由来，因见乾元大用，天人原自不殊。后天奉若，言其用之合，是究其流而明参赞所自起，因见大明终始。人工即天工也。弗违见天之合德于圣人，奉天时见圣人之合德于天。但言合德于天者见日月四时鬼神皆统于天也，而况于人见征之必信从也，况鬼神见质之而无疑也。”^①“先天弗违，言其体之合”，指不违天之本体，“后天奉若，言其用之合”，指遵循天之用，体用都应与天合一。人发挥主动性是建立在自然客观实在性基础上的。

以上几条皆强调了《周易》对人们生活生产的积极作用，体现了胡煦提倡的体《易》与用《易》的一致。

他把《周易》视为参赞位育之书，有裁成辅相、范围曲成诸种功能，这些偏于自然，人们在改造自然时也离不开社会，因为人一经产生就是社会的人，作为社会的人尤其离不开礼乐刑政，而《周易》中的《大象》每每言之，告诫人们如何在社会生存，无所过错。如泰卦亢者抑之，否卦卑者举之，损卦枉者直之，益卦屈者伸之，睽卦塞者通之，解卦结者解之，涣卦涣者聚之，萃卦促者舒之，谦卦怠者振之，颐卦昧者明之，渐卦乱者理之，节卦颠者扶之，等等。《周易》“如天如海随人酌而取之，无小无大皆有实用，其中灵妙实难言说。故圣人体之可以参天地赞化育，学者守之可以修身齐家，愚贱尊之亦可以察往知来，避凶趋吉。”^②注重《周易》的实用性，因此反对把它束之高阁。

胡煦还对礼乐刑政做了具体的分析。《系辞下传》有三陈九卦之说，他以为一陈九卦旨在卦德直指于人，解释说：“履礼也，上天下泽，定分不移，修德以礼，则躬行实践有所依据，亦犹根基既立，然后可渐进崇高。柄所以持物，谦所以持礼，自卑而尊人，又为礼者所当，执持勿失也。复乃天心呈露，天则将见之候，善端之生悉由此始。犹木有根株，叶自然畅茂，善端既生，不能保其无失，非守恒久而坚固不可。然善端虽守而勿失，未必人欲尽去，又于忿欲之萌，损之又损以至于无，是进修之道也。然又不可以小善自足，必迁善改过，日益加增而德始充裕。然德虽裕于常时，至于处困尤足验生平得力，困而亨则君子，穷其滥则小人，故须辨并有常而不动者也。

① 胡煦：《周易函书约注》卷一，《乾》。

② 胡煦：《周易函书别集》卷三，《易学须知》。

人能德性坚定，不变所守，故为德之地。然德成于己，未必应用皆善，巽者顺乎其理而深入之，始可以制事也。”^① 履礼强调礼的实践性，此为道德的根基，释“履，德之基也”。礼以谦为用，因此称道德的把柄，此释“谦，德之柄也”。复一阳来复喻指天心即本心呈露，善端之始，为道德的根本，此释“复，德之本也”。恒为恒久，道德恒久，才能坚固，此释“恒，德之固也”。善端受人欲所蔽，因此要惩忿窒欲修德，此释“损，德之修也”。对于小善要培植增裕，此释“益，德之裕也”。人处困时尤其应当用力，此释“困，德之辨也”。德性坚定不变，如同改邑不改井，此释“井，德之地也”。巽即顺，顺理则可以制事，此释“巽，德之制也”。

三陈九卦则在于说明卦德足以适用，他接着写道：“人有礼则安，无礼则危，履和而至，故人可用之以和，其行兑悦故言和。礼以恭敬逊让为本，故谦，可用之以制礼。震为行也，阴道柔暗，善端之复则阳明，故曰自，知谓见天地之心也，即颜子知几之义。德不恒则二三，常则始终如一，故可以一德。损能惩忿则不激烈而致亡身，损能窒欲则不因利而招祸患。迁善改过，日进高明，驯至美大圣神，何利如之？因为德辨，宁于己薄而于人厚，故寡怨于人。井为德地而居，所能迁则体立而用行，身安而利溥，故有以辨义。巽为德制乃称而能隐，则不失乎轻重之宜，不滞于一定之理，故可以行权。”^② 礼事关治乱，不得不重视。礼的根本在于履即践履，所达到的是和谐，此释“履以和行”。礼以谦为本，故“谦以制礼”。复卦下震，二阴居一阳之上，因此为柔暗，而毕竟是一阳来复，喻指善端，善性自我复归而非外铄，此释“复以自知”。修德要持之以恒，始终如一，此释“恒以一德”。损卦《大象》“惩忿窒欲”无所咎害，此释“损以远害”。益卦《大象》“见善改过”，此释“益以兴利”。处困时先人后己，此释“困以寡怨”。井喻指居德，所有迁不为利所动，此释“井以辨义”。巽为顺，顺时合宜，为变所适，此释“巽以行权”。讲适用是把诸德运用于实践，在实践当中发挥作用，进而指导社会生活。

论及刑狱，他主张应“小惩大诫”，说：“今所惩虽甚小，然可以止恶于初，则所诫甚大，此正小人之福也。小惩谓初阴卑下，大诫谓阳爻也。一说不劝本不耻来，不惩本不见义来，作分承说，一说以劝兼仁义，惩兼不仁

① 胡煦：《周易函书约注》卷十六，《系辞下传》第七章。

② 胡煦：《周易函书约注》卷十六，《系辞下传》第七章。

不义，小惩大诫贴履校灭趾，小人之福贴无咎。按此当与颜子之复同看，复为不远之复，此为违之既久而始改者也。以在方改之初，故说入初爻灭趾之惩，未至于身，大诫之福，则身之既安矣。”^①《系辞》发挥噬嗑卦提出“小惩大诫”，这只适用于初犯。噬嗑卦初九“履校灭趾”，即刑具加以足指初犯，此时应及时加以制止，以免其扩大，积重难返。如同复卦初爻一阳来复，“不远之复”，及时回归善一样，犯小错马上改正，便不会酿成大祸，这是针对噬嗑卦初爻说的。此卦上九就有所不同了，他接着说：“初为事始，上为事终，当初而惩则后之改革，可知其身可安。何校乃积恶负罪之象，灭耳为罪大不可解之象。始而不善，一改更尽，终而不善，则从前之积累，必非朝夕之故，故曰积。凡事创始必微，逮于渐积，必非其故，故曰大。恶极罪大，必至灭耳，身何由安？改过莫如初几，动以静为初，信以屈为初，《春秋》谨始慎微，天道也。”^②“何校”、“灭耳”即噬嗑卦上九“何校灭耳”，卦初九“履校灭趾”，用刑于脚趾，喻指罪小罚轻，而不及及时改弦更张，到了刑具加在耳朵上，如上九所说“何校灭耳”，喻指罪大恶极，终酿成大祸，后悔晚矣。这里他标出“积”字，正是由于“积”，才有后面的结果，因此避免“积”，防微杜渐是关键。

他治《易》主实用性还表现在对社会的安危治乱十分关心，释否卦时说：“其亡其亡者心辞也，能休者必有其故，因常有其亡其亡之惧在心中，故能因否而休，得安其位而有系于苞桑之固也。人依木息为休，互巽木，五居上休象，二居巽下，巽柔木柔象，变离互坎，为丛棘苞象。一说言休，又言系为二应也。唯阴最易干阳，必有系累之惧，乃有危亡之戒而获所安，是惧由系生，安由惧得，盖五之休即二之承也。”^③此卦坤下上乾，上互卦（三、四、五爻）为巽木，九五居上为休息之休，六二居巽之下，二者有应有所系。实际上是说治乱安危存亡常存于心中，才有休美之事，如此才有“苞桑之固”，喻指国家的团结坚如磐石。以此解九五爻辞为“休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑。”

胡煦说明《系辞》“危者，安其位者也”一段写道：“此言祸福之倚伏，则以见屈伸相循之妙，存与治皆图安之事。……须知安危、存亡、治乱，身

① 胡煦：《周易函书约注》卷十五，《系辞下传》第五章。

② 胡煦：《周易函书约注》卷十五，《系辞下传》第五章。

③ 胡煦：《周易函书约注》卷四，《否》。

与家国皆有之，合三者而言，则始于治乱，驯而至于安危，究竟底于存亡，故家国可保，便兼治存在内。”^① 申明否卦言祸福倚伏、治乱安危之事。安危、存亡、治乱事关国家兴亡，应牢记于心，由此才能达到治国安邦的目的。在探讨治乱关系时，他也注意到物极必反之义，任何事物的发展，包括人事在内，“穷则必变。乱终治始，天道之常；情极复振，人为之节。故必须往而有事，从头整顿一番，所由能得其亨而天下治也。”^② 在这里人事的力量尤不可忽视，所谓“从头整顿一番”就是指人们不应坐以待毙，而应有所作为，人应该成为把握自己命运的人，即“我生之初，命在天；我生之后，命在我。”^③ 把握自己的命运，才能成为真正的主人。

总之，《周易》的功能是多方面的，其功用无往而不灵，用之于修身，表现为“物格知致意诚心正”，用之于治人，表现为“家齐国治天下平”，用之于参赞，表现为“位天地育万物”，用之于万物，表现为“裁成其道，辅相其宜”，“故为天地之大道也。”^④ “参赞化育”、“裁成辅相”主要指对自然界的作用，“正心诚意致知格物”指自我修身，“齐家治国平天下”指安邦经世，这是借《易》描述人改造自然，改造自身及社会的能力。他说：“浅之则格物穷理之资，深之则博文约礼之具，精之则天人合一之旨，体之则参赞位育之能，是全体大用之要归圣圣相传不言而同然之秘也。”^⑤ 这可谓是对他易学最好的自我诠释。

综上所述，从治《易》的学术倾向看，胡煦兼采汉宋，对汉易的释卦体例多有继承，宋易所使用的范畴也继续利用，但不陷于汉宋易学的窠臼，而是借用他们使用的方法及范畴加以诠释，尤其是吸取宋明理学诸范畴形式，而在内容上予以扬弃，结合儒家原典给予诠释。另外，他把《易》视为包括博文约理、传道、穷理格物、天人合一、言性、参赞位育诸内容的著作，用现在的话说把《周易》定位为百科全书式的著作，反映《周易》本身的博大精深。他又以此为框架对《周易》的象数义理、天道自然、心性修养，政事治平方方面面都详加阐述，同样也体现了自己易学的博大精深。这在同一时期易学中是罕见的，也可以说独步易林。

① 胡煦：《周易函书约注》卷十五，《系辞下传》第五章。

② 胡煦：《周易函书约注》卷五，《蛊》。

③ 胡煦：《周易函书别集》卷七，《篝灯约旨·天》。

④ 胡煦：《周易函书别集》卷三，《易学须知》。

⑤ 胡煦：《周易函书约存》卷首，《周易函书约存序》。

第二节 陈法的易学

陈法，生卒年不详，字世垂，号定斋，康熙五十二年（1713）进士，自检讨官至直隶大名道。与李元直、孙嘉淦、谢济世交，以古义相勖，时称四君子。讲学宗朱子，所著《明辨录》，辩驳陆象山、王阳明之失。为官施以教养为先，手治文告，辞意恳挚。既久，人犹称诵。著有《内心斋诗稿》十一卷，《犹存集》八卷，《醒心集》二卷等。其易学代表作有《易笺》八卷，四库馆臣评其书：“大旨以为《易》专言人事，故彖爻之辞未尝言天地雷风诸象，亦并不言阴阳。”^①评语有所偏颇，其实他不言数而言象，亦言阴阳。唐鉴说：“所著《易笺》辨来《易》错综之非是，谓先儒虽言卦变，未有易其阴阳刚柔之实、颠倒其上下之位者。今以乾为坤，以水为火，以上为下，混淆汨没，而易象自此亡矣。其辨至为明晰。”^②其治《易》对汉宋易学既有吸取也有批评，可谓汉宋兼采。重视象与义理的关系，强调人事，突显《易》援天入人之旨。

一 《易》言人事本于天道

陈法治《易》的重点在于讲人事，但他也重视天，援天入人则是他治《易》的一大特色。他提出“人事本于天道”的命题，说：

《易》言人事本于天道，故推本天道以明之，所以明天人之理也。^③

由此可以看出在天人关系上，天只是前提条件，人事才是其易学落脚点。

他重视天是因为《易》本身就是依天而作，这一点从他对河图的理解中也能看出。

关于作《易》之源，陈法与宋易图书之学有所不同，只言河图而未及洛书，明确指出：“古圣人之作《易》原本之河图，效法乎天地以为之准，

^① 《易笺提要》，《易笺》卷首。《四库全书》本。

^② 唐鉴：《清学案小识》卷八，《安平陈先生》，《万有文库》本，商务印书馆，1935。

^③ 陈法：《易笺》卷一，《乾》。

故极乎道之至大至小而无所不该，所以然者以圣人心通乎造化，凡幽明死生鬼神无不一以贯之，非举其难知也，盖天地之化尽于此矣。所谓画前之易也，亦曰在人耳目之前，而人无圣人之聪明睿知，故于幽明始终之理，捍格而不通，其于吉凶悔吝之途，亦不能微显阐幽而知来物，唯圣人能知之。故其作《易》也，皆与天地盈虚消息之理相似，故冒天下之道而人不能违。”^①圣人作《易》本于河图，此图亦非主观而是客观的，即“效法乎天地以为之准”，又“皆与天地盈虚消息之理相似”，因此说它“冒天下之道而人不能违”。凡此皆说明河图作为《易》之本源，与天地为《易》之本源是一致的。

基于此，他具体阐述《易》本河图的过程，认为河图“之内而阴阳之往来升降盈虚消长已悉具于其中，万物以之成其变化，鬼神以之显其功用。”圣人“发明河图之精蕴，卦由此而画，作《易》之本源也。”^②河图之所以是“作《易》之本源”，是因为“卦由此而画”。在他看来，后儒对河图一概抹煞，遂使先圣微言如凭空结撰，毫无着落。他又说：“大衍之数即乾坤之数，阳开阴闭，如户之阖辟而两仪可见，一阖一辟四时之变，往来不穷。日月之流通其之见于河图，则有奇偶之象，成形而著则为器。圣人则河图而生蓍，制而用之，因象以制器而即器以显象，则为大衍之法。”^③“生蓍”，即《系辞》所谓“大衍之数十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰；五岁再闰，故现扚而后挂。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，主天地之数五十有五，此所以成变化而得鬼神也”，这一过程皆依据河图而完成。《易》卦爻的形成，或者说诸卦的构成皆由“生蓍”而推衍，而“生蓍”则又根据河图而来。

与河图、大衍之数相关，他又讨论太极、道器问题。论太极说：“有理而后有气是为太极，以为阖辟之根柢，往来之枢纽。然有理而无形，故大衍虚一以象之，有太极则一动一静而两仪生，易分而为二以象之；两仪生四象，易揲之以四，以象四时，由阴阳老少之变而生八卦。”^④在这里，太极是生成变化的始基，正是由于它才演变出两仪四象和八卦，而这一过程也反

① 陈法：《易笺》卷五，《大传上》第四章，《四库全书》本。

② 陈法：《易笺》卷五，《大传上》第十章。

③ 陈法：《易笺》卷五，《大传上》第十三章。

④ 陈法：《易笺》卷五，《大传上》第十三章。

映了自然界天地万物生成之理。他发明《系辞》“生生之谓易”进一步指出：“变化不穷日新也，所以然者皆自然之理，《易》由太极而生两仪而四象八卦，生生不穷。遂定吉凶而生大业，所以富有而日新也。而此生生之理，其在天则成象，其在地则效法乎天而成形，此所以成变化而行鬼神，吉凶之所由以生也。”^①说明太极生两仪、四象、八卦的过程反映了自然界这一生生不已的特征，天地间的事物莫不如此。而“变化不穷日新”则是自然界发展的本质。他论道器，阐扬《系辞》有关“形上”、“形下”、“道”、“器”之旨，说：

盖天下有形者皆器也，无形者皆道也，然非有二也。有物有则，有道而后有器，器在道中，道在器中。只在一形中分上下，上下犹言精粗，此形中之粗者为器，精者为道，精粗两者一而二，二而一，器非道即不能其器，道非器亦无以显此道。……圣人之意即道也，器在而道存矣。象立而意尽矣，有不待言而显者矣。惟人不能尽道，则器为虚器而道器裂矣。若能即象以得于圣人之意，则以道御器，亦即器求道。

自夫子发道器之说，其后子思述之，曰道不远人，以人治人。又曰合内外之道。孟子述之，曰形色天性也，仁也者人也。合而言之道也，则愈分明矣。夫是理也，自各正保合而已。然其在人之身，则有耳目手足，遂有聪明恭重之道。有五伦，遂有亲义序别信之道。推之万事万物，无往非器，即无往非道，道亡而器之为器残缺败坏而不能久存矣。^②

以有形无形、精粗分道器，有形、粗为器，无形、精为道，虽然有所差异，但不是两个事物之间的不同，而是同一事物的两面性，因此两者非有二，而是相互包蕴的关系。按他的逻辑，意与道相关，象与器相似，“象立而意尽矣”，强调象的基础意义，即“言象似乎琐屑烦杂，此后之言《易》者，或扫象或并不言象，不知圣人立象以尽意，不言象则意不可得而见。”^③要

① 陈法：《易笺》卷五，《大传上》第五章。

② 陈法：《易笺》卷五，《大传上》第十四章。

③ 陈法：《易笺》卷五，《大传上》第八章。

“即象以得于圣人之意”，才能“以道御器”，“即器求道”，这是从理论上讨论道器关系。就人的现实生活中看，道器表现为耳目手足与聪明恭重、五伦与亲义序别信之间的相互联系，器是基础，但道也不应被忽视，离开道，器便丧失了灵魂，其存在不过是一个死物，这在诸圣贤那里是一以贯之的。如果像佛家所谓的四大皆假，山河大地皆为幻空，显然是于器外见道，是无所附着的“形而上者”，有悖于圣人道器合一之旨。

陈法虽然借释河图、太极、道器诸范畴阐述了自然界的实在性及其生成发展之理，但其易学重在援天入人。他对贲卦《彖》“观乎天文以察变，观乎人文以化成天下”有如下评论：“凡文皆刚柔相错而成，日月星辰之经天，云霞之班布，川山之流峙，五采五色之张施，凡有文之可观者，无非阴阳刚柔之交错，未有一物而能成文者也，此自然之理也，天文也。圣人制之为礼仪、威仪、服物、采章、周旋、进反、尊卑、上下之等杀，截然而不可逾，所谓文明以止，人文也。观日月星辰之经天盈缩伏逆，可察四时之变；观人文之有秩序，制为一代之礼，可以化成天下之风俗。”^①此卦下离上艮。“天文”指自然界的诸现象所反映之理，“人文”指社会诸现象所反映之理，两者虽皆在于“观”，似有体认之义，但自然的“天文”仍具有优先性，“人文”可以说是参照“天文”，也就是说人类社会源于自然，应模拟自然，或者说借自然为人立法，其目的是强调社会人伦道德制度诸方面的神圣性、合法性，这是借助古人对天的崇拜去达成人事。

他又分析道：“故天道有盈虚，而圣人于《易》以卦画阴阳之消长拟之所以成也。天人一理也，世之治乱，家之兴废亦犹是也。然则长之必消，天道人事一也，又何所致力乎？曰四时往来，气化之消长，治乱循环，世运之消长，皆阴阳之消长也。故圣人以之比拟，然在气化者天道之自然，在世运者则与人事相为依附，故圣人于《易》，每致其扶阳抑阴之意。积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃，《书》曰：惠迪吉，从逆凶。有盛有衰者，天运之消长，持盈保泰者，人事之维持，安在长之必消，然圣人必豫为之诫者。盖于长之时而知其有消之几，辩之于早而培养之于其素，则人定胜天，庶乎，其可维持于勿替矣。岂徒言其必然，一任其自为消长而无所事于人事之补救乎！”^②“天人一理”、“天道人事一”，皆表明《易》主天人合一。但

^① 陈法：《易笺》卷二，《贲》。

^② 陈法：《易笺》卷二，《临》。

人事又有自己的特点，“有盛有衰”，此为“天运之消长”，“持盈保泰”，此为“人事之维持”，这个维持就是人的能动性，凡事在人为，人面对将要发生的事可以提早预防，尤其是善于抓住苗头，不使事态扩大，从某种意义上说，“人定胜天”。仅仅顺从自然，或一任其自由发展，是蔽于天而不见人。正确的理解是，“天之所助者顺也，人之所聚者正也，人心所聚即天命所归。”^①

陈法在天人关系上强调它们之间的相同点及其联系，正是这一点使天成为人生存与发展的客观前提条件。与此同时他也指出人与天地自然的不同之处，人自身所具有的特点，而这是人的价值所在，并给予充分的肯定，这是很有见地的。

二 人之心即天地之心

陈法认为人事与人心联系在一起，因此他借释《易》又探讨了心性话题。在这个问题上，他大体承袭程、朱路子，如释随卦初九“官有渝”说：“内卦坤静，刚下而为震，震动也，动则变渝而有所随。官如心官之官，耳目之官亦曰官，然在外者也。惟人心在内为身之主，随则心之动也。随之始也，随而诱于势利，陷于邪僻则凶矣。惟自守以正则吉。”^②此卦震下兑上，下卦为震，初九一阳为动，因此说震动，有所追随。“官”包括心和耳目等，前者是思维器官，后者是感觉器官，与后者相比，前者更重要，内在的心起主导作用。感官受外物诱惑导致心动，必然陷于邪僻。因此关键在于“自守以正”，也就是守心正身，才可获吉祥。佛家讲心，儒家也讲心，他在区别两者时提出“人之心即天地之心”的命题，指出：

人之心即天地之心，无有二也。人能自见其天地之心，即所以人事天也，岂在远乎？圣人特指以示人最为亲切，舍吾心何处更求天地之心，非此心之复，亦何由见吾心天地之心乎？或者若是则与佛氏之明心见性何异？曰：彼之所谓心所谓性，乃虚灵之妙。吾儒所谓天地之心，乃一团生意，所谓仁也。释氏正缘不见天地之心，故认贼作子耳。且彼一见之而遂已，吾儒所谓认其端而存养扩充之，正有事在，岂可比而同之乎？^③

① 陈法：《易笺》卷三，《萃》。

② 陈法：《易笺》卷二，《随》。

③ 陈法：《易笺》卷二，《复》。

佛家讲心主“明心见性”，为一种空洞的本体，是一种抽象的心。儒家讲的心是具体之心。“见其天地之心”出自复卦《彖》，此天地之心即天地生物之心，体现了一种善心或仁，作为天的分有，人也具有此心，因此与天心一致。人即使一时放逐自己的心，也能及时复见天地之善心，回归真正意义上的自我，由此达到人心与天地之心的合一。儒家讲的心要在事上见，因为此心天所赋予之善（或说包括的天心）不过是端倪，因此要存养扩充，使其光大，回归天地之心，这揭示儒家言人心的实质。本此，陈法为了使人心回归天地之心，提出诸多修养方法。

他认为易简之理行于六十四卦、三百八十四爻之中，这是孔子所讲的一贯之道，必须在诸卦诸爻中极深研几，随事体认，观其会通，始能得其易简之妙。《周易》所谓的易简，“即《中庸》所谓诚，周子所谓一成位乎其中，即至诚之参天地。然此易简之理虽人人同得乎乾坤，而气拘物蔽岂能有此现成，如意宝珠为我运用。是以《大学》之格致诚正，《中庸》之择善固执，皆所以求此易简之理，人欲尽处，天理流行，廓然大公，物来顺应，非所谓至易至简乎？”^①《易》讲易简之理，即《中庸》之“诚”，周敦颐之“一成位乎其中，即至诚之参天地”，诚即无妄，也就是善。这种易简之理，或者说诚（天理）等并不是现成的，获得它要靠后天的努力，也就是说需要通过《大学》“格致诚正”，《中庸》“择善”诸功夫，去人欲而见天理，也就是说通过功夫来体认易简之理。他以为陆象山所谓易简，指心虚明知觉之用，陈白沙所谓把柄，王阳明所谓良知，释氏所谓本来面目，叫法不同，其实质是绝学捐书，期以自证自悟，这与《周易》所谓易简相去天悬地隔。看来陈法是站在程朱立场上反对陆王心学。

他提出一些内省的方法。如穷理尽性：“是理也，即悟性中自具之理而命之于天者也，有以穷之知之明，然后处之当，能克尽吾所性之分量而不亏，性既尽只此便达天德，又岂有二乎？夫然而性命之理顺矣。”^②穷理尽性非外在而是内在的，穷理是穷己之理，尽性是尽己之性，由此便能达到天德。洗心：“若夫圣人之洗心退藏于密者，终日乾乾，斋焉以存其诚，戒焉以闲其邪，人欲净尽，天理昭莹。”^③去人欲存天理要洗涤人心，斋戒表示

① 陈法：《易笺》卷五，《大传上》第一章。

② 陈法：《易笺》卷六，《大传下》第二章。

③ 陈法：《易笺》卷五，《大传上》第十二章。

心诚亦即洗心。谨独：“究中正之实不过体之言行之间，而密之闲邪存诚之际而已，故曰其要只在谨独。”^① 心存诚敬：“人心存诚敬，虽处震惧而不乱，如是则精诚可以格鬼神，况于平时乎？”^② 诚敬必须通过礼仪表现，以此来感人心：“盖自尽其诚敬，萃聚一己之精神耳，人心惟诚敬则专一，而诚敬莫笃于祭祀，至诚感神而况于人乎？此王者出治之原也。”^③ 凡此种种皆重视人的自我内修，强调道德确立的自主性而非他力，自己应是自己的主人。

关于修养，陈法不仅强调内敛，也重视内外兼修，动静并蓄，他说：“外物未接景象，即《中庸》喜怒哀乐未发之时也，未与物接，非不与物接也。当此之时，惟安静以收敛其身心，又何咎乎？圣门之学合内外，贯动静，非偏于静也。圣人恐人绝物以求止，故曰时止则止，时行则行，言动静各有其时。”^④ 艮卦讲止，止即“未与物接”，似《中庸》未发之时，此时只有静，收敛身心，以此待物接人方可无咎。讲静非仅限于静，未发时静，已发时动，动静以时才不会出现偏差。他借此批评释氏和心学，认为释家绝圣弃知，守其块然之心，恶动求静，失其时矣，非其所矣，自私自利，其咎大矣。陆象山、陈白沙、王阳明阳儒阴释之说行，其意皆欲于静中求光明，不知其所谓光明只是心的灵明，而非程子所谓天理自明。只有动静不失其时，其道才光明，岂有专于静中求光明？

陈法的修养方法还表现在辨天理人欲、功利、吉凶善恶等方面。

他辨天理人欲指出：“人心以理为主宰。陷溺于物欲，迷而不能复乎天理，则志不能帅气，理不能制欲，肆意妄行，徇乎人欲之私，灭乎天理之公，人心反为主而道心反听命矣。”^⑤ 在理欲关系上，主张以理制欲，反对肆意妄行，人心应听命于道心。他说：“故君子之学要之于无欲，所以绝乎憧憧往来之扰而涵养其未发之中，非待物感而后反躬也。”^⑥ “咸”意为感。“憧憧往来”即咸卦九四爻辞，意指内心不静，其结果必然为私意所缠绕。要想无欲必须绝去私欲的干扰，在未发之时须用涵养，待到物感以后再反躬

① 陈法：《易笺》卷七，《文言》。

② 陈法：《易笺》卷四，《震》。

③ 陈法：《易笺》卷三，《萃》。

④ 陈法：《易笺》卷四，《艮》。

⑤ 陈法：《易笺》卷二，《复》。

⑥ 陈法：《易笺》卷三，《咸》。

就晚了。与此相关，他辩道心人心：“道心为主则人心听命，人心为主则道心退听。”^① 区别人心道心旨在强调道心应是人心的主宰。

对待功利，他既不一概反对，也不一味赞同，应做具体分析，说明无妄卦六二爻辞时写道：“凡人求其利则为其事，为其事则计其功皆妄也。若不耕则亦不计获，不菑则亦不计畲，胸中空空洞洞，一无所为，所谓无为而守至正，如是则其有所往也，皆理之所当归，而非有所为而为，不计功谋利而自无不利矣。非一无所为也。若谓不于耕之时计获，不惟添出字句，且耕未有不计获者，惧其凶莽而报余也。若谓不耕而求获是妄，希逸获也，若不耕而获亦无是事，是人事可废也。固知不字当一气串读。”^② 不耕而获是好逸恶劳。“求其利则为其事”、“为其事则计其功”则是功利主义，妄之所以出现是计较功利。“不耕获不菑畲，则利有攸往”，为六二爻辞，即不耕亦不获或不望获，不垦荒也不耕熟田或不指望有熟田，其实是不计较功利，这是便是无为而守正，即无妄。一切不为而求获是妄，而一味地追求（甚至不顾主观条件和自然法则）所获，这显然更是妄。正确的态度是“不计功谋利”，但不是非有所为，而是“非有所为而为”，这最后一个“为”字说明有所为，否则便废了人事。

陈法释此卦喻指做事不应计较结果，这是强调动机的纯洁性，反对目的性，而非无所作为流于消极。在他看来，凡人之有妄“皆惑于利害得失之数，必如初之矢念即得其正，二之不计功谋利，四之固守其正，即五与上之有疾有灾眚而亦不为所动，乃为无妄之至。盖在我自尽其道，则虽有不正之命而我已得各正之命，故无妄立命之学也。”^③ 这是说明无妄诸爻。人为利害得失所惑容易出现妄，必须像初九一阳居正位，“无妄往，吉。”六二不谋功利，“不耕获不菑畲，则利有攸往”，九四其守正，“可贞，无咎”，九五“无妄之疾”、上九“无妄行，有眚”，即虽然有疾有灾眚，皆是无妄之疾，无妄之灾眚，不是主观人为而是自然的，因此“勿药有喜”，也即不要刻意人为，而是顺从自然，如此才“无攸利”。诸爻角度不一，皆在于说明无论出现利害得失，都要操守正固，此为安身立命之结穴。但也不应废人事，而是不应主观妄为，顺从自然而有所作为。

① 陈法：《易笺》卷六，《大传下》第六章。

② 陈法：《易笺》卷二，《无妄》。

③ 陈法：《易笺》卷二，《无妄》。

对吉凶善恶也进行辨析，如他写道：“夫《易》之吉凶非独夫术数之说也，皆惠迪从逆之正理，即气数偶有不齐而正理不易，《诗》所谓既克有定，靡人弗胜也。夫福善祸淫天道也，《易》凡以顺天休命耳。”^①“惠迪从逆”出自《尚书·大禹谟》，原文为“惠迪吉，从逆凶。”意为顺道吉，从逆凶。“既克有定，靡人弗胜”出自《诗经·小雅·节南山》。言王既能有所定，无人而不胜，也可以说凡人所定皆可胜王。《易》讲吉凶非术数趋利避害，而是顺理而行，无往而不胜。福善祸淫为天道，只有顺应天，才能有休美之命。对于吉凶善于还要知几，他写道：“豫之时而知其忧危，故为知几。周子言几善恶，善恶之几于吾心者也，吉凶之几见于人事者也。只在方动时拨转，但微而难见，惟君子能见之，则吉无不利。几亦兼吉凶，吉不必言，凶则反而之吉矣。故只曰吉之先见，几甚微而彰。”^②几为征兆，知几虽然言善恶，但这里主要在于识恶，就是及时知晓凶恶的苗头，及时加以预防，才能逢凶化吉，去恶从善。

乾卦《文言》评论初九“潜龙勿用”有“不易乎世，不成乎名”一段，旨在说明龙德，陈法加以发挥：“有以自守，不为世所推移，深自韬晦不著其名，不易乎世则遁世，不成乎名则不见是而皆无闷，非真忘世也。盖时当可乐则与民由之，时属忧危则与世相违。”“忘得丧易，忘毁誉难，忘毁誉易，见理之至是而无非难，不见是而无闷，见其至是焉耳。”^③“自守”、“韬晦”、“无闷”并非坐忘弃世、归隐林泉，而是指不为名利所诱惑，所追求的亦非得丧、毁誉，而是“至是”之理，即真理。修养不为别的，而是追求真理，达成理想的人格。

道德修养并非是简单的说教，而要见之于行动。正如他所说：“立诚自不妄语始，修饰文辞易流于浮伪也。且言之将以行之也，言之易，则行之难矣。知其当至而求至之，不畏难而阻，则德可几于进矣。知其所当终而求终之，不半途而废，则义存而业修矣。内外交养，始终无间，所以终日乾乾也。”^④在知行关系中，行更为重要，因为只有它才能把知付诸实践，始终一贯，这才是道德意义上真正的知行合一。也就是说道德非空洞的说教，而是靠践履，行动才是道德的真正完成或实现。

① 陈法：《易筌》卷六，《大传下》第三章。

② 陈法：《易筌》卷六，《大传下》第六章。

③ 陈法：《易筌》卷七，《乾·文言传》。

④ 陈法：《易筌》卷七，《乾·文言传》。

凡此修养方法皆建立在人心即天地之心基础上，严格讲人心与天地之心既有区别又有联系。其联系说明天赋人心人性本善，这是必然的；区别说明其心性之善又是先天的，具有一定的潜在性，这又是可能的，而修养则可看作是使这种可能转变为现实的过程。

三 惟尽人事以维持之

陈法治《易》重视人事也表现在政事方面，他把道德运用于政事，倡导德治。他诠释蒙卦初六“利用刑人，说桎梏，以往无咎”说：“所谓正法非必逞其刑威也，示以法之不可犯而已。桎梏非必桎梏也，束以规矩准绳之不可易而已。易虚象也，说桎梏以往，则荡然无所忌惮矣。治人不治以宽，失之吝道也。圣人立教以身先之，以宽敷之，未有先之以刑者。”^① 正法并非施威而是示警，桎梏亦非镣铐，而是规矩准绳，是预防于前而非惩治之后。在宽猛关系上，他主张要施以宽政，宽政就是德治，德治在于化民。他提出“德教化民”的命题，说：

圣人之德教化民亦如是矣。盖人心无不各有天良，然不能自化，圣人本至诚惻怛之心，制为礼乐教化，薰陶渐染，久之而革面革心，风移俗易，比户可封，故曰必世而后仁，所谓孚乃化邦也。^②

之所以需要教化，是因为人的天良根植于内心，人性皆善，“惟囿于习俗，则迷而不反。”^③ 因此要靠后天人为的开启，通过道德礼乐教化，革面革心，移风易俗，达到万邦和谐。他还借释乾卦九二“见龙在田”积极评价道德的作用：“果为龙未有不见者也，虽其时未可跃未可飞，而其德行文章令闻广誉著于当时者，自不可得而掩。”^④ 既然是龙德则自然不能被掩蔽，而必有其显现之时。如春秋时期，孔子、孟子有德无位而不为当权者所用，其德依然通过著书立教的方式得以传扬。德治教化深入人心，具有普世性。他认为人君之德，“莫大于明而断也。国家当极盛之时，识者有忧盛危明之虑而不必忧也。惟在人主克明其德，使如日之中天，则私欲不得而蔽之，以之用

① 陈法：《易笺》卷一，《蒙》。

② 陈法：《易笺》卷四，《中孚》。

③ 陈法：《易笺》卷一，《蒙》。

④ 陈法：《易笺》卷一，《乾》。

人则贤奸无不烛，以之行政则是非利害无不悉，以之求民之瘼则四海九州之民隐无不达。知周万物而道济天下，亿万斯年国家有磐石之安矣。”^① 君德明而断便能洞察隐患，私欲不蔽，贤奸无所不知，是非利害无所不悉，子民隐忧无所不达，以此执政，社稷必然坚如磐石。他所追求的开明政治是建立在德治基础上的。

陈法从为政以德出发，讨论君臣关系。君臣之间要互信，“人主虚心求贤，然后贤才登进，谏行言行，膏泽乃于民。若不量可而进，未信而谏，安能感通而有膏泽之施乎？”^② 人君要礼贤下士，贤人才能出来积极为君出谋划策，而这一切是建立在他们之间互信的基础上的，君臣沟通则是建立这种互信的重要途径，他说：“君至尊也，臣至卑也，君降心以求贤，臣输诚而无隐，然后民情上达，朝廷之膏泽下逮。否之时，君骄臣谄，小人间之，朝无启沃之益，下情无由上达。阴阳不交则造化之理息，君臣不交则治化之理乖。”^③ 君臣相互沟通，才能使“民情上达，朝廷之膏泽下逮”，而否卦坤下乾上，阴下阳上互不相交，因此“治化之理乖”，以此说明其《象》“上下不交而天下无邦也。”这是反过来说明君臣互信的重要性。他注同人卦对君臣关系给予正面肯定：

《传》以卦德释之，文明则不蔽于私，人情物理无不洞悉，健则不累于欲，欲立欲达，取怀而予，中正则无过不及，而人易知易从，备是德者，其惟君子乎？夫人己之间有间隔则不通，不通则不同。君子无我，君子之志即天下之志，天下之志即君子之志，如夫子之老安友信怀，岂不谓之大同乎？此君子之贞所以利也，非小人苟同也。惟君子为能通天下之志，忠之所以能恕也。

同人，圣人无我之学也。孟子所谓善与人同，程子所谓廓然大公也。不于宗而于门宜，舍己从人，兼听并观也。又宜去其隐微、忌刻之私，所谓伏戎也；并去其好胜之念，所谓乘墉也。然后有以化其偏党反侧之私，而即乎荡平正直之王道，所谓同人于野也。

盖此心此理无有不同，而人多蔽于一己之私，或执意见而不化，或

① 陈法：《易笺》卷四，《丰》。

② 陈法：《易笺》卷一，《小畜》。

③ 陈法：《易笺》卷一，《否》。

好胜而不能自克，相倾相轧而未有已，人世之所以多故也。圣人出而整齐化道之，则亦非易易也，故极其不同而卒归于同，理之所以无二也。^①

他所理解的同，本质上是无我，既不要主观妄为，也不要自私自利，同时不要盲目从人，更不要结党营私，而是彼此坦诚，同于正道。这种同是心同、理同、志同。君与臣、臣与臣之间的沟通实质上是志同，把天下人的志向当成自己的志向，即“君子之志即天下之志，天下之志即君子之志”，这便是《彖》所说的“君子能通天下之志”，也是《论语·公冶长》所说的“老者安之，朋友信之，少者怀之”，达到《礼记·礼运》所说的“大道之行，天下为公，选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子……是谓大同”。引《论语》、《礼记》说明同人卦，体现他治《易》以经解经的特点。

在安危治乱方面，他仍然重视人的作用，如认为，天下的事与物，“凡蛊坏者必从而更新之。当此之时，以人事而言皆若有奋兴之志气，当往而有事，以济乎险难，而人事必合乎天行。一治一乱天之运，一终一始天之行。若乱不复治，终不复始，则乾坤几乎息矣。”^②又说：“故虚者消之尽，息者盈之机，知进退存亡而不失其正，所以顺天之行也。然则治乱之运其天乎？曰：天未尝不愿治也，人不能顺乎天之理，则天之气数反为所拂乱，天亦无可如何。是故消息盈虚，君子小人互为消长，天反因为人为转移……若夫乱极则治，此则天运之循环，然则治者天所开，乱者人所成也。”^③如同自然界有消息盈虚之理一样，社会也存在着安危治乱，把社会的安危治乱与自然界的消息盈虚相对比，是强调其出现的客观性及不可避免性。而“治者天所开，乱者人所成也”，是把乱归结为人的主观妄为，是人不能顺应“天之理”的结果，其潜台词就是人违背社会发展的自然法则。天只是一个客观存在，人具有能动性，因此必依照自然法则来发挥主动性，即尽人事，转危为安，由乱达治。他解泰卦九三“无平不陂，无往不复”一句提出“惟尽人事以维持之”的观点，如说：

① 上引均参见陈法《易筌》卷一，《同人》。

② 陈法：《易筌》卷二，《蛊》。

③ 陈法：《易筌》卷二，《剥》。

泰久则人心安肆，声色货利将启怠荒之渐，小人得假之为幸进之阶，人事驳，故天运亦驳，变惟尽人事以维持之。艰则忧勤惕厉而不敢康也，贞则自始至终而不敢怠也，庶乎可以无咎矣。天运循环，乱极则治，治极则乱，治之机常开于极乱之时，乱之萌常伏于极治之世，平陂往复，此理势之必然而不爽者。所谓乎也，苟自恃其已治已安，骄泰日生，不恤其乎。若曰是无足忧，如是则平者陂而往者复矣，安能坐享泰之福乎？^①

正如自然有其循环一样，社会发展也存在着治乱转换，所谓“治之机常开于极乱之时，乱之萌常伏于极治之世”。之所以出现这种情况，是因为社会承平既久，政治渐趋腐败，埋下祸种。而社会乱到极点，也激发人改变现状的决心。历史的发展，朝代的更迭已经说明这一点。如何扭转这个局面，在于尽人事，所谓“惟尽人事以维持之”，也就是要知“盈虚消息，天运之循环，治乱安危，人事之补救”^②之理，三代何以家享长久，后世何以祸乱相循，就在于三代通晓此理，后世不知。在这里，“维持”与“补救”的方法就是“忧勤惕厉而不敢康”、“自始至终而不敢怠”。

在他看来，“忧勤惕厉而不敢康”、“自始至终而不敢怠”就是始终保持警惕性，心中要有忧患意识。如同文王作《易》时所告诫的那样：文王处忧危之时，所系卦爻辞皆以危示人，希望人们知晓安危忧患之理，“故不至于危，而危者可使平。夫危者艰贞也，以为平易无事而忽之者，其终必至于倾覆矣，此其道。盖阴阳消长之理，治乱安危所关甚大，语其小，百物皆不能废，要在于敬慎小心，自始至终，不敢或肆，庶不致危而倾矣。然其要归在先求此心之无愧而已，故有凶而无咎者，有凶而悔亡者，此为《易》之道，皆省身寡过之实功而非趋避之术也。”^③这是告诫当权者内心常存危难，以卦爻辞多危惧示警，始终不敢怠慢，保持高度警惕性，方可平安无事。倘若慢易无事，则祸起萧墙，此应验了《易》所谓的“危者使平，易者使倾”之理。

与此相关就是要防危杜渐。坤卦初六一阴居下，爻辞“履霜，坚冰

① 陈法：《易筌》卷一，《泰》。

② 陈法：《易筌》卷四，《丰》。

③ 陈法：《易筌》卷六，《大传下》第十三章。

至”，《小象》“履霜坚冰，阴始凝也，驯致其道，至坚冰也”，此皆讲天道之自然，《文言》假之以喻人事，他加以发挥：“凡善恶皆有其义，由是而驯致之，遂至于不可救，而几之动也甚微，常人为物欲所昏蔽，故几虽动而忽之，及其彰著，悔之晚矣。履霜坚冰至，示人以知几谨始之义也，《文言》备矣。其忧深，其思远，其词危，人能凛履霜之戒，防微杜渐，不溺于晏安，不牵于情欲，则女子小人何由酿宫闱之祸，乱臣贼子何由窃太阿之柄。以至士庶人之守身保家者，亦无不忧勤惕厉思患豫防，亦何有内忧外侮之虞乎？”^①人事的善恶，以及治乱安危，非一朝一夕之故，而是有个累积的过程，“驯致”即顺其积累，必然由小到大，由弱变强，到时积重难返。因此防患要在“知几”，即体察细微的变化，提早预防，防微杜渐，知“履霜”之戒，才能无“内忧外侮”之虞。泰卦九二“包荒，冯河，朋亡，中行”，他认为此四句只“形容一个阳刚中正，自治有不息之强，而处事有精详之美，于异己者有包荒之量，而同己者无朋党之嫌，是不亦光大已乎。以此保泰，可以长治而久安矣。”^②说明“包荒”、“冯河”、“朋亡”以“中行”是核心，做到中行，即阳刚中正，更可自强不息，处事妥当，结固人心，自可持盈保泰，长治久安。

陈法的易学汉宋兼采，以河图为作《易》之源，借河图、太极、道器等范畴探讨自然界的客观性及其发生发展过程，尤其是援天入人，强调天人一理。其重视人事表现在心性论上，认为扭转人心对世道风俗建设有重要的作用。在政治上则以人为本，倡导德治，惟有尽人事以维持，其社会才能持盈保泰。他的这些提法突出了《周易》中的人文价值。

第三节 连斗山的易学

连斗山生卒不祥，字叔度，颍州人。其易学代表作《周易辨画》被收入《四库全书》。四库馆臣认为，此书大旨谓“一卦之义在于爻，爻画有刚有柔，因刚柔之画而立之象，即因刚柔之画而系以词，其道先在于辨画，故以为名。”书后有辑图一卷，根据朱子原有诸图删改而成，其说《易》主张卦画立义。又其书“未免穿凿太甚，然其逐卦详列互体，剖析微渺，亦颇

^① 陈法：《易笺》卷一，《坤》。

^② 陈法：《易笺》卷一，《泰》。

有合于精理者。盖即爻论爻，乃能以《易》论《易》，虽间有附会之失，而错综变化之本旨，犹可藉以参观。固与高谈性道以致惆怅无归者，尚较有实际焉。”^①由此看来，连斗山的易学吸取了宋易图书之学，尤其是朱熹的易学，同时也采纳了汉易释《易》的一些体例，可以说是汉宋兼采的易学家。

一 看《易》当以象为主

易学自两汉诸儒拘泥于象数之学，创立五行、纳甲、飞龙之法伊始，往往穿凿附会而有失其正轨。于是王弼作《周易注》一扫而空之，提出得象可以忘言，得意并可以忘象之论。在连斗山看来，这又未免矫枉过甚。对于如何看待象数，以及它们与义理的关系，他援引《周易》发表了自己的观点，写道：

看《易》当以象为主，《系辞传》曰：古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。又曰：易者象也，象也者像也。又曰：圣人立象以尽意，是易之有象，乃《易》之所以为易也。……夫书不尽言，言不尽意，圣人乃立象以尽意，象苟不知何以知言，言苟不知何以知意。故朱子曰：看《易》若是靠定象去看，便滋味长，若只凭地悬空看，也没甚意思。又曰：说《易》得其理则象数在其中，固是如此。然溯流以观，却须先见得象数的当下落，方说理不走作，不然事无实证，则虚理易差也。此言可谓读《易》之法。^②

“看《易》当以象为主”一语道破他治《易》的宗旨，也就是以观象为出发点，其依据是《系辞传》“仰观”、“俯观”、“立象以尽意”等主张，这也是对汉魏易学的继承。接着又援引朱熹“看《易》若是靠定象去看，便滋味长”一句。连氏强调以观象为主，但也不忘义理，应“须先见得象数的当下落，方说理不走作”，否则便“事无实证，则虚理易差也”。在这里，象数不可分，象数是基础，义理是指归。下面具体讨论一下他对象数与义理

① 《周易辨画提要》，《周易辨画》卷首，《四库全书》本。

② 连斗山：《周易辨画》卷首，《周易辨画提纲》。

的看法。

他所理解的象是卦象，此卦象离不开自然，由此探讨了《易》与自然的关系，指出：“圣人因造化之自然以作《易》。”^①作《易》如何因造化之自然，他具体加以阐发说：“言《易》也者，上律天时，下袭水土，与春夏秋冬而同运，与东西南北而并周，能准也。盖乾之健行准天，而凡得乾刚之爻者，皆与天准；坤之厚载准地，而凡得坤柔之爻者，皆与地准。故广大无量者天地之道也，而《易》书有以弥之，如形之愈开而愈满；浑沦无端者天地之道也，而《易》书有以纶之，如治丝之有纬而有经，是《易》书一天地也。”^②“准”出自《系辞上传》“《易》与天地准”。这里的“准”就是观象于天地，或者说模仿于天地上下东西南北的特征，据此而作《易》。正是因为模仿天地自然，所以《周易》涵盖天地自然万象，这是把《易》与天地看成相等的，因此说“《易》书一天地也”。

《易》观象于天地而作，《系辞》又有“河出图，洛出书，圣人则之”之语，他分析河图洛书与作《易》的关系，指出：“天地有四时之变化，圣人《易》中之变化乃效法天地之变化也。天垂象有日月盈昃之吉凶，圣人《易》中之吉凶乃取象天象之吉凶也。若夫龙马负图出于河而数之体显，灵龟载书出于洛而数之用彰。圣人《易》中之体用，其对待者乃则乎图之体；其流行者乃则乎书之用也，非勉强而自作也。”^③肯定作《易》效法天地自然，同时认为易数受河图与洛书的启发，也就是说易卦的形成离不开数。天地为《易》的形成提供了客观的大背景，河图洛书则为演《易》画卦提供具体的范式。象又与器相关，“象也者非凭虚而无据，实以器物之形真有。”^④象的实体是具体的形器，器与道相联，他论道器指出：“盖天下无形者即有形者之体，有形者乃无形者之用，其体与用原不相离也。是故同一形也，其超乎形而上者理也，则谓之道；其囿于形而下者质也，则谓之器。其实一形而已。”^⑤道器一贯表现为体用不二，因此反对离开形器抽象的道。如果说道器有别，前者形上后者形下，那不过是形的不同表现，两者“其实一形而已”，这体现了道器统一。

① 连斗山：《周易辨画》卷三十四，《系辞上传上》第一章。

② 连斗山：《周易辨画》卷三十四，《系辞上传上》第四章。

③ 连斗山：《周易辨画》卷三十五，《系辞上传下》第十一章。

④ 连斗山：《周易辨画》卷三十六，《系辞下传上》第三章。

⑤ 连斗山：《周易辨画》卷三十五，《系辞上传下》第十二章。

他论象数体现在对太极的理解，认为《易》原于太极，太极不能无动静。其动生阳，其静生阴，阴生之极又生阳，阳生之极又生阴，递嬗不息，交互不穷，这便是自然界生生不已的原因。圣人准此而作《易》。太极就象数意义上言：“是故四营而成之《易》，当其未营之先，有虚一不用之太极焉。太者大也，极者至也，言有至大之理以为之主宰也，而于是分之为二以象两，则是太极生两仪也。仪，匹也，言阴阳相匹配也，而于是揲之以四，以象四时，两仪又生四象焉。而于是一扚再扚，再变三变而成八卦，四象又生八卦焉。八卦既成，因而重之而六爻亦备，或为刚柔之本位，或为九六之互乘，而吉凶即于此而定，而大业亦于此而生。”^① 太极具有大与至的特点，它是一也是主宰，也是数的开始，有本体论和发生论意义。有太极则生两仪，这也是数的分开。他强调这里所讲的“生”，是筮卦而非画卦。如果说画卦而非筮卦，那么太极就不能生两仪，两仪不能生四象，四象也不能生八卦，八卦不能定吉凶生大业。也就是说数在筮卦中起着重要的作用，因此学《易》者不可不深思。

对卜筮与义理的关系，他虽把《易》视为卜筮之书，但主张《易》“乃圣人吉凶与民同患，欲人趋吉避凶”。因此“其事原为日用平常之事，其理即为日用平常之理，乃百姓可以与能者”，如《系辞传》所说“《易》之为书也，不可远。”“无有师保，如临父母。”虽然其中大无所不包，精义无所不入，而“依象明义，总宜说得浅近，愈浅近愈见精微，方是圣人觉世牖民之意。”^② 《易》即是卜筮之书，但不离日用平常之事理，与百姓生活休戚相关，这体现了卜筮与义理的统一。在他看来，如果把易道说的玄远幽深，显然与卦爻象之义不相符，也有悖于圣人本意。

他对于象数与义理关系的分析表现在彖爻上，认为，在彖爻关系上，彖起主导作用，爻起辅助作用。具体说，彖统举一卦之义，所以《系辞》说“观其彖则思过半矣”。《系辞》“彖者材也。”“彖者言乎象者也，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”。这里所谓的彖似有二义，一是指材即卦中刚柔之画，二是指辞即因刚柔之画而系之以辞，而所谓的象亦即卦中刚柔之画而立之为象，以便形象地说明辞义。一卦之义又表现在诸爻上，全面考察诸爻，在此基础上彖辞可定。对于爻义，他断

① 连斗山：《周易辨画》卷三十五，《系辞上传下》第十一章。

② 连斗山：《周易辨画》卷首，《周易辨画提纲》。

言在其贞与不贞而已。《系辞》称爻为效天下之动，天下之动应贞一（端正）。天下之动的道理不过期人皆归于贞（正），“一部《周易》皆不出此一字。”^①得爻之贞必然吉，得爻之不贞必然凶，因此《周易》说“吉凶贞胜者也”。

辞是阐发义理的，他阐述辞的意义：“理财禁非之事已备，而辞乃治天下万世之大者，尤不可以不正也。盖上古民风淳朴，惟结绳以为符验，而人心自各相信天下即治。后世渐趋于伪，圣人于是易结绳以书契，百官之功罪可稽而治，万民之情伪可核而察。”^②辞之所以对治理天下有重要意义，在于其包括义理或微言大义，《系辞下传》借所谓的“制器尚象”之说描绘了从结绳到书契的历史演进轨迹，这也是文明发展的历程。他在论及易理的特点时说：“天地之已然曰往，《易》则有以彰其消息之定理；人事之未然曰来，《易》则有以察其吉凶之先兆。日用所为者显也，《易》则探原于幽渺，而百姓不知者幽也，《易》则征验于形迹而阐之，《易》之具于卦画者已至矣。”^③这是说天地人事皆有已然和未然，往来无穷，掌握易理则有鉴往知来的作用。由此看出《易》是明理之书，卜筮等是为明理服务的。

二 天与圣人不外一诚

天人关系是《周易》的永恒主题，任何解《易》者都不能绕过，连斗山主张天人合一，其落脚点在于一“诚”字，提出“天与圣人不外一诚”的命题，指出：

试观于天，维天之命，于穆不已。道何神也？要之不过一诚。其自春而夏者，诚之通也；其自秋而冬者，诚之复也。唯其诚而四时顺序不忒矣。再观于圣人退藏于密，神明其德。道何神也？要之亦不过一诚。或巡岳而修望秩之典，或入庙而深奏假之思，其神道以设教，无非一诚之感通也。夫诚意可以通于神，而况斯世之民有不服焉者乎？天与圣人皆不外一诚。^④

① 连斗山：《周易辨画》卷首，《周易辨画提纲》。

② 连斗山：《周易辨画》卷三十六，《系辞下传上》第二章。

③ 连斗山：《周易辨画》卷三十七，《系辞下传上》第六章。

④ 连斗山：《周易辨画》卷十一，《观》。

“维天之命，于穆不已”出自《诗经·周颂·清庙》。其意思是赞天命之无极而美，命亦指道，赞美天道动而不止，行而不已。天道之所以如此，关键在于诚，这个诚实质上就是自然界本来的面貌，即纯粹的客观存在。有此诚，天地自然界的变​​化显现出规律性，亦正是有此诚，人类社会才和谐有序发展。天人合一合在诚上。他理解的诚贯古今、通天人，以下就以诚为基轴讨论一下他对天人关系的具体看法。

天人合一也表现为理事一贯，他认为天理是相同的，事物则是多种多样的，但也不能外于理：“盖天下理本同归也，但其事不同而其途因之各殊耳。天下理本一致也，但其事不一而其虑因之有百耳。夫虑百而致仍一，必其一之贞也。途殊而归仍同，必其同之贞也。”^① 既然虑百致一，途殊归同，人们的感应就应贞一，这个贞一就是诚，何必憧憧而思而虑？这是告诫人们不要分心不专一，专心致志，慎独也就是诚。他又说：“盖心之本体未感于物，原自寂然不动。及其感也，一感止有一事，一事止有一理，思果得之，此一思之事也已毕矣。若再感则再思，推而至于千万感，则亦千万思原非止于一思也。唯当思此一事之时不可又思他事，若分而之他，则思之用不一，即思之理不尽，思之理不尽，则思之用不神，何以感动得人。”^② 感即咸，这是说明咸卦九四爻辞“朋从尔思”，其实是说不从其所思，随波逐流，而是要专心致志，或者说用思专一，这也是诚，事与理的统一在于诚。

在连斗山看来，天人合一表现为入应效法天理。如他释乾卦认为人应效法元亨利贞四德：君子效法元德应以仁为体，则足以作君作师而长人；效法亨德应以嘉为会，则足以合义；效法贞德应以贞为固，则足以有守有为而干事。只有自强不息，以天理之公而无一毫人欲之私的君子才能行此四德。他虽然主张效法天，但也肯定人的力量，说明泰《大象》有云：“元后居天地之间，立人之极者也。知天地以气交而后泰，而民之处乎天地之中者，必以财交而后能泰也。盖财所以养其生，亦所以利其用。”“然天地有其道而不能自成之，有其宜而不能自宜之。后为之顺以布之，播于四时，周于八方，理之为财，有以成全其道，辅相其宜，俾民资之以养其生，以利其用，左之右之，亦如天地之交流，通而无滞焉。此圣人开万世之泰也。”^③ 天地其道

① 连斗山：《周易辨画》卷三十六，《系辞下传上》第五章。

② 连斗山：《周易辨画》卷十七，《咸》。

③ 连斗山：《周易辨画》卷七，《泰》。说明《大象》。

其宜“不能自然之”、“不能自宜之”是指自然界为人们的生存提供了必要的前提条件，但毕竟没有把这些条件转变为现实，这就需要人“成全其道，辅相其宜”，依据自然的法则，施以人自己的力量，即把它创造出来。在这里，天人关系在人利用与改造自然过程中达到和谐完美的统一。

与宋儒一样，连斗山也从天人关系导出性与天道的关系。他认为天地之间只有理，而无所谓道。因为理不可以形显，因此借道路之道而形之，以此说明人所共由之道。道虽然多种多样，但不外乾道和坤道，前者讲变化，后者言顺承。乾为阳，坤为阴，一阴一阳有对待，有流行，有迭运之机，有互根之妙，称之为道，此道为根本之道。道又原于太极，太极分为两仪，无间断，无毁败。他对“继善成性”提出自己的看法，天地自然往来推荡递嬗不停，这就是继，这是说天地本性为一元浑然纯粹之善。天地自然的各正性命，保合大和，资始万物而无所亏欠，这就是成，通过继与成，完成善性的塑造。继与善，成与性相联，这便是所谓的继善成性。他从天道出发分析人性，以为：

人均有此善，均有此性，而气禀所赋不能以无偏。有得阳之多，质近于沉潜而仁者，其所见偏于仁，则谓道尽于仁。有得阴之多，质近于高明而知者，其所见偏于知，则谓道尽于知。至于百姓则得阴阳之杂者，日用于仁知中而不知其所以然，故知君子仁知合一之道者鲜矣。其唯天地乎？天地造化之心是仁也，仁本在内而达之于云行雨施、品物流形之际，则显矣。^①

“人均有此善，均有此性”，肯定人天性是善的。“气禀所赋不能以无偏”，昭示着人受后天禀赋的影响会有所偏颇，这就需要继、成，显现天赋人原本的善性，达到性与天道的统一，这样的人性才是全面而完美的。性与天道合一也体现在“正”字上，他说：“盖天道之流行本无不正，其命于人者固如此也。天之命人既出于正，则人之制行亦必出于正，而后可以克当天心而能行。若自恃其无妄之心而不要之于正，是谓违天，违天而往又何往矣。徒抱兢兢之守，而不揆于义理之宜，其可以获天之佑而行乎哉？”^② 无妄便是诚

① 连斗山：《周易辨画》卷三十四，《系辞上传上》第五章。

② 连斗山：《周易辨画》卷十四，《无妄》。

而不欺，不违天，与天合一，也就是正。只有做到正，日常言行才合乎度，所谓言必信，行必谨，己无邪，可获得天的保佑。他认为乾卦九二龙德居正中之位，诚己待人，无所偏颇，就是做到了正。

“气禀所赋不能以无偏”就是有所偏，需要修养，连斗山对此给予关注，他主张应止恶于初，“惟其然，故惩其小者于前，正以诚其大者于后，此小人之福也。”若不惩戒于初，则积小变大就会出现祸患，如善为成名之基，不积则名不足成；恶为灭身之原，不积则身未足以灭。如果人们“以小善为无益于名而弗为，以小恶为无伤于身而弗去，故恶积至于不可掩，罪大至于不可解矣。”^①这是发挥《系辞》说明噬嗑卦。此卦初九“履校灭趾，无咎”，是说止恶于初，小惩大诫，无所咎害。而上九“何校灭耳，凶”，是由小不惩而大不诫，最后积重难返，必然殃及于身。

还要善于改过，尤其把过错消除在萌芽状态，这就要知几。他说：“凡人之动莫先于能知，而知最要尤在于知几。”^②又说：“能近于几者，其唯颜子乎？颜子克复功深，少有几微之不善，未尝不豫先而知之，既已知之，未有不勇决而去之。此怒之所以不迁，过之所以不贰也。《易》复之初曰：不远复，无祇悔，元吉，正颜子之谓也。人之动而欲贞夫一者，可不以是为法乎？”^③“几”在这里为征兆或苗头之意，颜回能知几，及时知晓不善而复善，且不贰过，此为发挥《系辞》解复卦初九所说的“不远复，无祇悔，元吉”。他解此爻也说：“在人心为一念初动，有不善即介然觉之，觉之即毅然禁之，不远而能复者也。如此则何至于悔。盖人必不善已形而后悔，今不远即复，故不至于有悔也。”^④一念觉有不善，趁其在苗头尚未发展之时，尽快回归善，便无所悔恨。他认为《易》讲的复善与孟子所谓求其放心是一致的。

人先天是善的，不善由后天的习染，因此他重视后天，尤其是早期的修养，说：“犹人之初稚，天性浑然，未涉物感，是初之蒙也。然生而气质清明，唯圣人为然。自圣人而外鲜有不为气禀所拘者，故九二当有以发其蒙。盖人心为气禀所拘，不能洞达，与手足为桎梏，所拘不得舒泰一也。故发之者当其蒙昧之始，即利用有道有德可为仪型之人，使之有所矜式，所间皆正

① 连斗山：《周易辨画》卷三十六，《系辞下传上》第五章。

② 连斗山：《周易辨画》卷三十六，《系辞下传上》第五章。

③ 连斗山：《周易辨画》卷三十六，《系辞下传上》第五章。

④ 连斗山：《周易辨画》卷十三，《复》。

言，所见皆正事，始有以生甚善心，消其邪念，而此心之桎梏可脱，则化坎为兑而位正矣。”^① 这是说明初六“发蒙，利用刑人，用说桎梏”。九二居下卦之中，犹如蒙师，为初六、六三所包，应开启诸阴的蒙稚状态。以此比喻人在蒙稚之时应及时发蒙，开启蒙懵的状态，可“利用有道有德可为仪型之人”，在这里刑与型相通，型即有模范之义，也就是说以模范之人率先垂范，引导向善，摆脱气禀的束缚，以及内心的桎梏，回归完人。

修养的路径是由里到外，他说明《文言》九三“内直”、“外方”时写道：“若言其德，直非他，即其内之正也，如射之外体直即知其内志正；方非他，即其外之义也，凡事之不可移即知其理之不可易。夫内何以直？主敬可以直之。盖敬存于内，则志一而无适，中虚而有主，如植土圭以测日晷，不期直而自直矣。外何以方？集义可以方之。盖义制其外，则经事得其宜，变事得其权，如持矩尺以度物体，不期方而自方矣。有敬以养其心，有义以制其事，则敬义立而其德大矣。”^② 内直即内正，外方即外义，内直靠主敬，外方靠集义，主敬是养心，集义是制事，内外兼修可谓双赢，由德性到事业。他认为乾卦六龙之理得于心者为德，六龙之事体于身者为业，君子将进德修业。然而龙德皆实理，非忠信则无以进之，龙业皆实事，非修辞立诚则无以居之，君子朝夕乾乾、惕厉，皆在进德修业而已。凡此所说皆使道德修养落到实处。

三 君臣互为友朋

儒家认为，维护社会的稳定与发展，必须处理好君臣关系。《周易》二、五两爻往往讲君臣关系，连斗山解《易》重视诸卦中的二与五关系，并借此阐述了自己对君臣关系的观点。他发挥《系辞》“子曰：佑者，助也。天之所助者，顺也；人之所助者，信也”时说：“夫圣人之所以示所告所断如此者，岂徒然哉？彼大有上九不云乎自天佑之，吉无不利。盖天之所助在巽顺，人之所助在诚信。六五于大有之终，所践履者皆诚信，所思虑者皆巽顺，而又以此信顺尊尚乎贤人，则上合天心，是以自天佑之而吉无不利。”^③ 这是《系辞》对大有卦的解释。该卦上九之所以言“自天佑之，吉

① 连斗山：《周易辨画》卷三，《蒙》。

② 连斗山：《周易辨画》卷二，《坤》。

③ 连斗山：《周易辨画》卷三十五，《系辞上传下》第十二章。

无不利”是指六五，因为上九刚乘六五之柔而思顺，六五柔居中位而诚信，也就是说上九贤人顺从六五君主，六五君主又诚信上九之贤，因此得到天人相助，当然吉无不利。

升卦六五与九二各居正位且有应，五为在上之君，二为在下之臣。如果上下各自为守而不相交，君臣便不能履行职责，他认为，“唯五不惜屈己下贤，俾二得登庸以行其道如历阶，然拾级而升，则君臣相得，水火既济，二五各得其贞而吉矣。”^①此卦巽下坤上，升象如叠阶，六五之君屈己下贤，九二之臣依阶而升，即亲近其君，君臣沟通，九二爻以“孚”即相互信任、六五以“贞吉”加以说明。君臣相交在世道艰难之时更为重要，他解蹇卦阐明了这一道理：

九五以阳刚中正之君，下应六二柔顺中正之臣，当此蹇难之际不敢以势分自处，并不欲以名号自尊，其殷然而来也。若曰尔非吾臣，乃吾之友也；吾非尔君，乃尔之朋也。略君臣之分而隆下交之文，此五所以誉满天下，二所以蹇蹇匪躬，而坎险化为坤顺，蹇者不蹇也。……君尊在上，臣卑在下，此大义也。今君以朋自处而来于下，似乎失中而过其节，不知当大蹇之时，名分未定，非谦抑如此，不足以得匪躬者之心。故大蹇朋来，正其以中为节也。^②

此为解释九五爻辞“大蹇朋来”和《小象》“大蹇朋来以中节也”两句，他虽然也讲不违背君臣的尊卑关系，但在困难的特殊条件下，应把君臣关系视为友朋关系，并提出“尔非吾臣，乃吾之友也；吾非尔君，乃尔之朋也”的主张，如此君臣才能共渡难关。这种君臣的友朋关系虽然是在特定条件下提出的，但仍不失为对传统君臣尊卑关系的一种挑战。

君臣关系也即君臣民三者的关系，他认为兑卦上下皆兑，九二、九五二刚居中，是人有忠信之心，六三、上六二柔居外，有和平之气，以此持躬涉世，其为亨也不待言。兑卦辞利贞本于天理之正，人心必安。九五居天位，九二居人位且正，上应于九五是顺天，九五亦下孚于九二即应乎人，君臣有应，便有欣悦之道。他强调欣悦之道的积极作用，君臣“说以先乎民，如

① 连斗山：《周易辨画》卷二十四，《升》。

② 连斗山：《周易辨画》卷二十一，《蹇》。

趋事赴工之类，民知劳之所以佚之，虽身在劳坎之中而忘其劳。”“说以犯乎难，如讲武兴师之类，民知死之所以生之，虽身在大过之中而忘其死。夫顺天应人，说在上下也；忘劳忘死，说在患难也，而皆以贞得之，然则说之贞乃说之大也。不然何能使民之忘劳忘死而相劝也哉。”^①说即悦，指君使民欣悦，君不仅要顺天也要应人，应人就应使其欣悦，君身先示范，百姓不辞辛苦，赴难不避艰险，所谓“忘死忘劳”。

君臣相互融洽和谐对团结百姓十分重要。又如比卦上坎下坤，坎水为君，坤地为民，水行于地上，滌洄漫衍而比于地，犹君位于民上，以养以教而比（有亲密之义）于民。尤其是王者以征诛而得天下，必须与天下子民至亲至密，而后人心才不至于离畔。他认为，此卦有我往比人之义，“试思武王诛纣、伐奄之后，尚有三监之叛、五十国之乱，周公破斧缺斨，三年乃定。而河洛之士终未肯附，尚烦多士多方之诰。”^②举周初安抚商朝后裔之事，告诫统治者要主动亲密或安抚臣民，如此才能取得社会的稳定。由此可以看出，征诛之后得人心之比在上而不在下。

为了维护社会的稳定与发展，连斗山还探讨了一些治民的方法，在解释节卦时提出建立制度的必要性，他认为如同“天地之运行惟以节也，使天地不节，则有春夏而无秋冬，而四时不成，阴阳寒暑必至差忒”一样，圣人制定制度也在于节，如果使不节，“则不知生财养民之数而穷奢极欲，势必至于伤财害民。乃分至启闭而四时卒，往来不穷，是天地之以节而亨。时使薄敛而民财卒，俯仰无憾，是圣人之以节而亨也。节之道宁有极哉。”人君有以节来治天下，“必立之法度，使其不敢违定之准则，使其不敢逾宜乎其道。”^③这是从自然界的节推导出社会的节，君主必须要节，节就要设立制度，以规范人们的行为而不使其过度，从而确保百姓丰衣足食，这对社会的可持续发展是有利的。他理解的节是文节：“庶政者品节制度之类，如导以礼乐，教以《诗》《书》，彰以车服，辨以采章，此可以文节者也。”^④或者说看重的是文治而非武力，是王道而非霸道。

其文治尤其表现为不违背礼方面，他重视礼的实践意义，认为“知礼本为人所当履，而非礼者常从而岐之。君子以健而动，反情以和其志，比类

① 连斗山：《周易辨画》卷三十，《兑》。

② 连斗山：《周易辨画》卷五，《比》。

③ 连斗山：《周易辨画》卷三十一，《节》。

④ 连斗山：《周易辨画》卷十二，《贲》。

以成其行。奸声乱色不留聪明，淫乐匿礼不接心术，惰慢邪僻之气不设身体。凡非礼者断然不履，使耳目口鼻心知百体，皆由顺正以行其义。”^① 此解大壮卦《大象》“君子非礼弗履。”这里谈到的礼是其实践性，而非空洞的说教。倡导人应以实践履行礼，依礼而行事，也可以说节是通过礼来完成的。

礼的实施必然起到移风易俗的作用，由此他还论及民俗问题，如注渐卦《大象》“君子以居贤善俗”说：“君子观象，知己之德必抵于贤人之域而后安，民之俗必臻于美善之地而后至，而要不可以骤几也。于是存诸心者，务宽以居之，致知力行，日就月将如登山之跻于九仞，其德乃贤人之德矣。至于施诸人者，务本其所居者，以及之兴养立教，优游渐渍如和风之被于四海，其欲仍美善之俗矣。二者皆以渐而致之也。”^② 此卦下艮上巽，艮为居，艮体笃实，表示居德，巽为申命，表示转移风俗。民俗的改变并非有终南之捷径，而是由心到知，由居到行，有一个渐进的过程。民俗的转变实质上是通过道德修养逐步来完成的，是个德化的过程。

他强调德治，但也不否认刑，对于子民应以教化为主，“至于不得已而用刑，不过期于民之无咎而已。”^③ 刑属不得已的范围，以此儆民而非加害于民。在他看来，德治也好，用刑也罢，其宗旨是扬善止恶，其观大有之象有云：“吾欲扬其善，自不得不遏其恶，于是设为五刑五用，遏其恶而使之不敢作。因制为五服五章，扬其善而使之无所壅。若是者岂以徇一己之喜怒哉！亦以天命本善，吾以此顺天之休命已耳。此君子治有之道也。”^④ 如果说“五服”属礼，那么“五刑”即刑，扬善重在于以礼，止恶偏于用刑，归根到底是“顺天之休命”，即回归天赋人善，这是对《大象》“君子以遏恶扬善，顺天休命”的解释。

四 以《易》教人曰无咎

《系辞》认为《周易》之作在殷周之际，此时正当社会处在忧患之中，因此所系卦爻辞多有存亡忧患之义，其目的在于教人无咎。连斗山解《易》挖掘此旨，写道：

① 连斗山：《周易辨画》卷十八，《大壮》。

② 连斗山：《周易辨画》卷二十八，《渐》。

③ 连斗山：《周易辨画》卷十二，《噬嗑》。

④ 连斗山：《周易辨画》卷八，《大有》。

惟其时事若此，故天下之人皆习于盘乐怠傲，有吉而不知趋，有凶而不知避，圣人忧之，故其所系之辞皆危悚之辞。其有以危亡存心者理当得平，辞即系之以吉，若使之平。其以慢易存心者理当致倾，辞即系之以凶，若使之倾。其道无所不有，包藏其大，近而一身酬酢，远而天下国家，凡百事物无有外此而废之者。圣人为此，不过欲人惧以终始，常以危亡为虑，勿以慢易为怀，归于无咎而已，此《易》辞教人之道也。夫子以《诗》教人曰无邪，以《易》教人曰无咎，无咎由于无邪，无邪求其无咎，其意一而已矣。^①

提出“以《易》教人曰无咎”与《诗经》“无邪”相表里。《易》的宗旨就是教人能无所咎害，并通过其所系的“危悚之辞”表现出来，以此向人示儆，使人知存亡之义，有一种忧患意识。而这种忧患意识并非个人的荣辱得失，而是为大众的，即“圣人乐天知命原无忧患，圣人之忧患以天下之忧患为忧患也。”^② 教人无咎体现圣人以天下忧患为忧患的用心。

连斗山由此出发分析了社会的存亡、安危、治乱、变革等问题。兹举几条加以分析：

九五之安不忘危，治不忘乱，如此则其绸缪巩固，转危乱而就治安者，夫亦可知，此大人之所以吉，此否之所以休也。……转否为泰，虽曰天命，亦由人事焉。盖天命不可凭，而人事有可恃。否终则当思有以倾之，何可使之长？否哉！爻意重天运，传意重人力，互相发也。^③

从古安危、存亡、治乱总操于人主之一心。心之若危者乃以安其位，心之若亡者乃以保其存，心之若乱者乃以有其治。盖安存治者贞也，危亡乱者不贞也。君子有见于此，故四方无虞可谓安矣而不敢忘危焉，宗社巩固可谓存矣而不敢忘亡焉，纪纲整肃可谓治矣而不敢忘乱焉。惟不忘若是，是以身安其位而国家可保其存与治也。《易》之否五曰：其亡其亡，系于苞桑，盖言人君之心虽贞而犹恐其不贞也。^④

① 连斗山：《周易辨画》卷三十七，《系辞下传下》第十一章。

② 连斗山：《周易辨画》卷三十七，《系辞下传下》第七章。

③ 连斗山：《周易辨画》卷七，《否》。

④ 连斗山：《周易辨画》卷三十六，《系辞下传上》第五章。

治蛊之道如何？先甲后甲皆所以治之之道。盖甲者十干之首，属东方木，三五互之得震，一元复始亦为震，甲木正震之象。考之文王圆图，震处正东，坤处西南，乾处西北，顺逆数之，各去三位，先甲三日言乾先乎震有三位也，后甲三日言坤后乎震有三位也。人能法乾之刚健，于事先则自强不息，何功之不住；人能法坤之柔顺，于事后则厚德载物，何治之不成。^①

夫既济则刚柔已正，阴阳无失，患于何有？然而泰极则否，治极必乱，倚伏之机。患每生于无患之时，故君子观象于无患之时而即有以用吾思，思其始，更思其终，常存泰极则否之心、治极必乱之虑，谨小而慎微，审几以观变而豫防之。若患到而始防，防则无及矣。^②

盖奋武不如修文，勤远不如治近也。然致治在未乱，保邦在未危。^③

第一段诠释否卦九五“休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑”，强调安危治乱之间的相互转化，告诫要有忧患意识即“思”，看重的是人事而非天命。第二段是发挥《系辞》释否卦，进一步强调居安思危之旨。第三段是释蛊卦辞“先甲三日，后甲三日”，以此说明事前提早预防的必要性，以及事后及时补救之义。最后一段说明既济卦，此卦阴阳既得位又居正，指大功告成，天下已定。而卦辞却说“初吉终乱”，尤其是“终”字，即承平已久，人们会出现麻痹，引起动乱，因此《大象》告之以“君子思患而豫防之。”

上引诸条概括起来有以下几点：第一，认为社会的存与亡、安与危、治与乱是相互关联，相互依赖，相互包含，相互转化，因此必须存不忘亡，安不忘危，治不忘乱。第二，社会是由人组成的，社会的存亡、安危、治乱之间的转化是由人造成的，或者说是人为的结果。那么避免由存转亡、安转危、治转乱在于人为，而由亡变存、危变安、乱变治也在于人为。在这里，人起主导作用而非天意，人的主体性得到张扬。第三，既然人在存亡、安

① 连斗山：《周易辨画》卷十，《蛊》。

② 连斗山：《周易辨画》卷三十三，《既济》。

③ 连斗山：《周易辨画》卷七，《泰》。

危、治乱中起如此重要的作用，那么人们就必须有一种忧患意识。具体而言，在社会未出现亡、危、乱之际应常存忧患之心，常思巩固之术，未雨绸缪，以预防为主，尽可能避免此种情况发生。当出现亡、危、乱之际应及时把握其征兆与苗头，把它消灭在萌芽状态。即使出现亡、危、乱，也要知物极必反之理，创造条件，拨乱反正。

他在解革卦时比较系统地阐扬了自己的变革思想，认为，君子观革卦之象，知变革的关键在于把握时机，而时机非日历则不明，“于是举日月运行之次，星辰推迁之度，候气时岁之节，治为历以明其时。由是春夏秋冬之变，分至启闭之候，晦朔弦望之期，莫不昭然。于敬授推步之余而时无不明，此君子法革之大者也。大抵离兑夏秋之交，乾道乃革之际，正君子所不敢忽，而五德迭运当王者贵易朔改步，又革命者之所首重也。”^①这是对《大象》“治历明时”的解释。正如天地自然界的變化要治历明时，使其节气变化分明而有利于农业生产一样，社会的变革也要治历明时，此卦下离上兑，水火不相容，当革之际，革以时为大。

前人称革卦辞“己日乃孚”，六二“己日乃革之”，是先信孚而后革。他不同意这种观点，说：“盖论理自是先孚而后革，而合诸爻观之，孚顾在于革后者。正以改革之事，未革之先难以必人之信耳。如必人尽信而后革，则直曰革之而已，何必又俟之己日哉？”^②并举例加以说明，如商汤伐夏虽然有关东征西怨、南征北怨之说，其实是在征伐后逐渐取得信任的。武王伐殷纣王，迟之再三而后举事，既举事成功以后，还反复叮咛以相互告诫，是因为深恐人们未信服。言先信孚然后再革，有悖于情理与史实。其实清代替明的历史似乎也说明这一点。如清兵入主中原之时，民众非但不信服，反而招致士大夫及广大民众的反对与抵抗，清初的反清复明运动就是实证。面对这种情况，清廷采取崇儒重道、重开科举、招募山林隐士、纂修明史等诸种措施，使士大夫们入彀，由此成功地笼络人心，才使他们逐渐信服，社会才慢慢地趋于稳定，他对革卦的这种解释可谓独到。

革又与变通久相关，他写道：“民心欲变之机也，数圣人于是因其变而通之，使天下之心皆欢欣鼓舞趋之而不倦，所以然者以圣人之通变，非有以强之。唯其以不测之神，布无言之化，使民见之为当然，习之如固然，与为

① 连斗山：《周易辨画》卷二十六，《革》。

② 连斗山：《周易辨画》卷二十六，《革》。

相宜而已。故《易》之所谓变者，亦非故为变也，以时穷则变，变则始通，通则始久。”^① 变“非有以强之”，而是“布无言之化，使民见之为当然，习之如固然，与为相宜而已”，是潜移默化地变，是顺应民意地变，或者说和平演变，这种渐进式的变化对社会所带来的震荡或破坏最小，是可取的。另外，变不是目的，通与久才是变的归宿，这是对《系辞》“变则通，通则久”思想的发挥。

连斗山的易学于汉魏宋之《易》既有批评也有吸取，提出看《易》当以象为主，但也不忘义理，认为学《易》具有鉴往知来的作用。他以诚统摄天人关系，由此打通宇宙论与心性论，注重修身的内在理路。在政治上，他主张君臣互为友朋，彼此以诚相待，尤其要领会《易》中多危辞的底蕴，阐释了《易》教人无咎之理。他也主张变革，但变革只是手段，保持社会可持续发展才是其真正的目的，看来他治《易》是为经世服务的。

第四节 潘思榘的易学

潘思榘生于康熙三十四年（1695），卒于乾隆十七年（1752），字絮方，别字补堂，常州阳湖人。雍正元年（1723）举于乡，二年成进士，选庶吉士。三年，改刑部陕西司主事。官至安徽、福建巡抚等。潘思榘为官余日阅读诸经注疏及徐乾学《经解笺释》，其出入时常有一童抱替他拿着笔墨书籍，一有心得便自疏自解。为学常相与人考订论辩，反复讲论如老书生，其虚怀好学，有古人之风。尝谓：“学必求有用，凡象纬、方輿、历竿、钟律、水利、农政，何事不当留心？”又说：“士君子当以砥行立身为要，若词章撰著，抑末耳！”^② 讲求经济实务，以经国泽民为务，甚有政声。

潘思榘自幼治《易》，从塾师受朱熹《周易本义》。初见《周易本义》卷首诸图，别绘于纸，出入观玩。既冠，益加钻研。遂以《易》为学官高才生。后成进士，出孙嘉淦之门。孙公提倡正学，潘思榘从其议论性天，十分默契，益专意研求易道。在外为官期间，偶得《易象正》、《三易洞玑》、《周易订诂》等书，遂泛滥诸家之说，有意注《易》以嘉惠后学。于是他偶有

① 连斗山：《周易辨画》卷三十六，《系辞下传上》第二章。

② 沈大成：《通奉大夫巡抚福建等处地方提督军务都察院右副御史赠光禄大夫敏惠潘公思榘神道碑》，《碑传集》卷七十，中华书局，1993。

心得，随手札记。乾隆十五年（1750）归京师，监省试，无暇顾及。翌年，抚闽，境内晏然，渐以无事。于是把往日所记有关《易》之心得，以每两日一卦的速度编撰，白天为公事所缠绕，不得已挑灯夜书，反复修改。遗憾的是直到乾隆十七年（1752）二月他病逝，也未完成《周易浅释》一书的撰写。此书只有六十二卦，尚阙乾坤二卦，及《文言》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》诸传。《彖传》、《象传》则选用王弼、韩康伯、孔颖达注疏本，附经并释。注释则多取《通志堂》所刊易解四十二家，参互细绎，而时以己见加以发明，其用力颇深。书后有好友沈大成及其门人林迪光《跋》，大加表彰。

一 时来爻变 天地循环

潘思渠治《易》，独能探明荀爽、虞翻之旨，常说后世知有汉学，多赖李鼎祚的《周易集解》。关于治《易》的特色，自谓：“吾读《易》三十年，近始有所见，吾释《易》唯从时来入手，唯求六爻字字著实，吾嗜《易》玩索，日有味觉，世间一切无愈此乐者。”^①又谓：“易学言象者以穿凿而象亡，谈理者以附会而理晦。所幸孔子《十翼》佑启后人，因传味经，十得六七。惟传义精微，探索不易耳。余于彖爻词偶疏其意，冀学者于此有牖可入，非敢拟注疏也。”“彖多言象而变在其中，爻多言变而象在其中。不明时来，不知卦之来处，不求爻变，不知卦之去处，则系词皆落空，不过就其字义解释虚词耳。”^②其“时来”主要依据虞翻的卦变说，以十辟卦（乾坤除处）为纲领，每卦两爻相易，主变动者仅此一爻，演成诸卦，旨在通过卦变来阐释卦义。依潘氏所列：复卦为一阳爻成卦之始，变为师、比、豫卦；姤卦为一阴爻成卦之始，变为小畜、履、同人、大有卦；临卦为二阳画成卦之始，变为屯、蒙、颐、明夷、解、升、震、小过卦；遁卦为二阴爻成卦之始，变为讼、无妄、大过、家人、睽、鼎、巽、中孚卦；泰卦为三阳画成卦之始，变为蛊、贲、恒、损、井、渐、归妹、丰、节、既济卦；否卦为三阴画成卦之始，变为随、噬嗑、咸、益、困、旅、涣、未济卦；大壮卦为四阳爻成卦之始，变为需、大畜、离、革、兑卦；观卦为四阴画成卦之始，变为坎、晋、蹇、萃、艮卦；夬为五阳成卦之始；剥卦为五阴画成卦之始，变为谦卦。在这里，十辟卦分别是其演成卦的时来，而其他卦则是十辟

① 参见沈大成《周易浅释跋》，《周易浅释》卷末，《四库全书》本。

② 参见林迪光《周易浅释跋》，《周易浅释》卷末。

卦的爻变或卦变。他虽主象数，多研索卦爻，但仍不忘义理，多发挥《十翼》，也兼采宋易，如四库馆臣评道：“皆即卦变互体以求象，而即象以明理。每卦皆注自某卦来，谓之时来。盖经以汉儒之法，而纬以宋人之义。然卦变与互体皆易中之一义，尽废之者失之悍，尽主之者失之凿，固亦得失互陈者也。”^① 可以说不拘泥于宗派，治《易》大体是汉宋持平。

潘思渠治《易》，不仅在体例上讲求时来爻变，就其内容而言，也发挥《周易》中有关时、变的思想。

首先要趋时，如他说：“随，随时也。圣人之道不能违时，而随之中有微权焉。时有消长有进退，因与时为转移，随而不失其正，《易》之善道也。”^② 倡导与时偕行，该变就变，该退就退，进退应从客观实际出发。变革亦应如此：“革之事贵乎信，革之道主乎正，命之功当乎时。”^③ 自然界乃至社会的变化发展，都应以时为准。

其次是变，潘思渠论变，提出“天道循环，人事往复”生生不息的变化模式。《周易》以既济和未济两卦为殿，其寓意深刻，他对这两卦进行分析，指出：

卦自泰来，乾二之五也。乾坤交为泰，乾坤各以中交为既济，至此二气平，六府治。天道应于上，人事成于下，极治之象也，而圣人有忧之。《系辞》曰亨，小利贞，初吉终乱。此亦忧盛危明之心而见微知著，实有其象也。……《传》复申之，谓刚柔皆正而当位，能各守其正，依然治平之象，小宜贞而大亦宜贞，皆扶阳抑阴，修吉悖凶之旨也。然天道循环，人事往复，柔已在内得中，阳必往而之外，初虽成既济之吉，终必致否塞之乱，其道必至于穷。故又曰思患而豫防之，终止者阳极于上则止而穷矣。^④

天地之气，一终一始，遁嬗而交济，乾为阳之终，姤续之，坤为阴之终，复续之。续其终则始终循环，刚柔之运行不息，所以成相济之美。否之二阳在上终也，五来居二，初尚阴柔，乾元未复，终而无始，故为不续终，然岂终于未济哉？三阳皆居阴，三阴皆位阳，六爻虽不当

① 《周易浅释提要》，《周易浅释》卷首。

② 潘思渠：《周易浅释》卷二，《随》。

③ 潘思渠：《周易浅释》卷四，《革》。

④ 潘思渠：《周易浅释》卷四，《既济》。

位而刚柔相应，同力合济之道已得，变否为泰，在刚能知始以续终，则尾不濡而刚乃利耳。六十四卦之终，圣人以刚柔相济之义言之，此乾坤所以不敝而至诚所以无息也。^①

既济卦下离上坎，从泰卦变来，即泰卦下乾上坤，乾二之五为既济卦，因此说“乾坤交为泰，乾坤各以中交为既济”，既济卦六爻皆当位，喻指事已成，象征天下极治之时，此时圣人仍忧之。因为承平既久，仍潜伏着危机。传指《彖传》告诫“刚柔正而位当也”，是说此时应守正，依照“天道循环，人事往复”法则，吉凶否泰是相互转换的，因此必须加以防范。因此《大象》告之以“君子以思患而豫防之”。天地循环往复，变化不已。依汉易消息卦，复卦到乾卦为息卦，姤卦至坤卦为消卦，即“乾为阳之终，姤续之，坤为阴之终，复续之”，诸卦消息，即此长彼伏，周而复始，这反映了天地之气运行的法则。未济下坎上离，此卦从否卦而来，即否卦下坤上乾，二五对调为未济。否上体为乾，二阳为终，五居二变未济，其初六阴居阳，因此“乾元未复，终而无始”，即《彖》所说的“不续终”。然而就未济卦而言，三阳居阴，三阴居阳，皆不当位，象征事情并未完。但阴阳有应，刚柔互变，是“续终”，或者说继续前进，所谓“乾坤所以不敝而至诚所以无息也”。这是从卦爻之生生不息变化说明自然及社会变化发展永无止境。

他的这种循环转化思想也贯彻在其他卦中。如“观损益二卦中藏而知天地循环之理，损下益上乃损极而复于下，损上益下乃益极而剥于上。是下受损而有复之机，损变为益也，下受益而有剥之机，益变为损也。盈虚往来，祸福倚伏如此，世之务损人以益己者何益哉？惟损己以自修，乃真益而无损耳。”^② 损卦下兑上艮，益卦下震上巽，“损下益上”为损卦《彖》语，损到极点一阳复于下，复与益下体皆为震，由损变益，“损上益下”为益卦《彖》语，益到极点一阳剥于上，剥与损上体皆艮，由益变损，由此可知天地间盈虚、祸福循环之理，通过卦变表现出来。

二 内外兼修 身心交养

潘思渠治《易》也兼采宋易，尤其究心于身心问题，他主张身心一致，

① 潘思渠：《周易浅释》卷四，《未济》。

② 潘思渠：《周易浅释》卷三，《益》。

强调内外兼修的重要性，把心性与修养有机地结合起来。他从天之性命引出人之性命，如注无妄卦时发挥儒家“尽性知命”的思想，说：

所以为无妄而大亨以正也。大亨而必以正，非人之为天使命也。天命人以正，不命人以妄，天佑人以正，不佑人以妄。外体三阳，天在上也，内体一阳，天所命也，匪正者妄也，天本无妄而以妄往将何之乎？天命不佑，是以有眚，而欲以妄行，其可得乎？……无妄之理，在天为命，在人为性，天下雷行，天之命也，物与无妄，物之性也。圣人因天之命以顺时，因人之性以育物，是尽性至命之事也。^①

无妄本意诚或不欺，一本于天，端正无邪。外体即上体为乾卦，内体即震卦初九一阳居下，说明天在上，其所命人必端正。这是从天生人角度立论，人本应是正直无邪的，此反映天意，若不正或妄行则天命不保佑。在这里，天与人、命与性关联。天无妄，不过是一自然，天拟人化称为“命”而成就物之“性”。人因天命而顺应自然，也因自身的本性养育万物，此为“尽性至命”。

虽然从心性角度说人源于天，天无邪，人性亦应无邪，这体现天本善，或者说“人生乎天，其性皆善。”^②但人出生后离不开修养，尤其是早期的培养。他说：“赤子之心不失，则为大人不学之良能，充则达天下。作圣之功于蒙基之，勿令戕伐而保护培植之，则日见其长，非有所勉强增益也。内能通而流行，外能止而笃实，是养正之道也。”^③“作圣之功于蒙基之”源于蒙《象》“蒙以养正圣功也。”旨在说明人生来虽有孟子所说的赤子之心或良能，但仍要“充”、“保护培植”，以使“日见其长”、“达天下”，“充”、“保护培植”可以说是对“尽性”的补充。与此同时，他在注蒙卦初六“发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝”时，强调了规范的作用：“成人之则曰刑。若金之有范，若材之有矩，师舍是则无以教，弟子舍是则无以学。况发蒙之初，用之有不利乎？揖让、洒扫、应对、进退、入孝、出弟、谨言、信行，示之规模以为则效，则小子有造矣。然优焉游焉，习而安焉，非可以旦

① 潘思渠：《周易浅释》卷二，《无妄》。

② 潘思渠：《周易浅释》卷一，《蒙》。

③ 潘思渠：《周易浅释》卷一，《蒙》。

夕几，非可以束缚取，若迫而致之，是桎梏也，可不说乎？惟任其嬉戏，纵之以往乃为吝耳。有典有则，不宽不严，发蒙之道，莫善于此。”^① 刑非刑法之刑，而有规范、规则之意。人生之初启发蒙稚要有一定的规范，包括儒家主张的“揖让、洒扫、应对、进退、入孝、出弟、谨信、信行”等基本的行为准则，以此加以示范，并以循循善诱的方式，潜移默化地为蒙童所接受，化为行为模式。

人性虽善，但受后天习染出现不善，因此其“尽性知命”也表现为复。他解复卦说明复的本意，即“复反也，还也，本吾固有，往而复还谓之复。”^② 复的内涵是回归于人心原有之仁，在此，他强调“内外兼修，身心交养”的作用，写道：

求仁之功莫大于复，故六爻皆言仁，仁者心之德，心违仁则仁离心，心复于仁，心与仁一，方谓之复。不远者一私乍萌即觉而复，不使发于外也，发则远而有悔矣。省察极其明，克治极其健者能之。初阳在下，由静方动，复之于初，故为不远之复而不至于有悔。乾元已得其吉，可知《象传》明之曰以修身。万物得所，方见天心之复，百体从令，方见人心之复。颜子问仁，而告以非礼勿视、听、言、动，修身之谓也。世之以复为心学而不言身者，吾未见其能复矣。……复心德也，四心位也，心以中行，初以震应其复也，迹未形而几已动，人不知而已独知，故独复。此君子慎独之功，下学为己之事也。《象传》曰以从道。暗室屋漏，不愧为独复。视听言动以礼为从道，内外兼修，身心交养，岂虚言复心复性者乎？旧说以四在五阴之中为中行，又谓不与众阴同类为独复，误矣。^③

复即反，返回本身固有。也就是说人本身固有善性，非由外铄，表现为仁心。“不远之复而不至于有悔”源于初九，“修身”为小象语。初九一阳居下喻指私欲萌发，即稍觉有私或不善，“不远”便及时复，如此可以无所悔恨。“四”为六四居中，其与初九有应（此卦下体震，喻指先人而知），先

① 潘思渠：《周易浅释》卷一，《蒙》。

② 潘思渠：《周易浅释》卷二，《复》。

③ 潘思渠：《周易浅释》卷二，《复》。

人而独复，即爻辞所谓“中行独复”，也是慎独。《小象》称“中行独复，以从道也。”他讲的复非专指心，引《论语·颜渊》“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”说明复善也在于修身，“内外兼修，身心交养”，以行为不违礼说明“从道”，而非宋儒所说的“复为心学”。由此看出，与一些心学家不同，他所讲的心性与具体的修身联系起来。

又表现为止，他认为，艮卦上下皆艮，其中九三、六四、六五互体为震，六二、九三、六四互体为坎，艮体能止，震体为行；艮山能静，坎水则动。艮非止而不行、静而不动，行止动静要以时：“当其可之谓时，得其时之谓止。行以止为基，动以静为主，时止而止则时行而行，而动静不失其时矣。圣人恐人以沉虚守寂为止，特以行止动静兼言之。”“背为心之所不能使，是以艮其背不获其身，背为目之所不能见，是以行其庭不见其人。心得所止，则内不见己，外不见人，内欲外诱不至牵引吾心，不能动摇吾止矣。”“四为心位，亦背位也，以止之所言为艮其背，以身之主言为艮其身。心能思以不出为止，身宜反以从心为止，心不可见，观身之所止而其心之能止可知。故艮身者，艮背之符也，合不获不见而后成艮身，象之无咎在是矣。”^①止有二义。从行为讲要有所止，该行则行，该止则止，如同动静一样，行止亦应以时为准。从心立论也要止，卦辞“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人”是说心所止，内外两忘，不为私欲所动。他尤重视六四“艮其身”，因为心是抽象的，其有所止通过身来表现，修心在于修身，身是衡量心的外在标准。这再次说明他反对空谈心性，而强调修养要落到实处。

在修养上，他还主张要谦虚，认为“君子劳而不伐，有功而不德，能下人也。二为人位，君子下之，斯谦而忘其劳，坤之代终，惟君子有之矣。大哉乾元，吉，何如之。《象传》明之曰万民服，艮处坤下，上三阴已服矣，下二阴犹未服也。谦谦而有不服者哉？《书》曰：尔惟不矜，天下莫与汝争能，尔惟不伐，天下莫与汝争功，此之谓也。”^②谦卦下艮上坤，六二居正，贞吉。九三劳谦，劳而不伐，谦而忘劳，因此其《小象》称“万民服”。此与《尚书·大禹谟》“汝惟不矜，天下莫与汝争能，汝惟不伐，天下莫与汝争功”异曲同工。修养从自身做起，也要积小变大：“故升之道莫

① 潘思渠：《周易浅释》卷四，《艮》。

② 潘思渠：《周易浅释》卷二，《谦》。

如积，积之道莫如顺。《说命》曰：立爱惟亲，立敬惟长，始于家邦，终于四海，其序也。《君陈》曰：尔克敬典，在德时乃罔不变，允升于大猷，顺其机也。君子以孝弟之顺德，极之明天察地，积小以高大，升之义也。”^①此注升卦《大象》“君子以顺德，积小以高大。”又引《尚书》中《说命》、《君陈》二语，进一步强调仁德修为由里及外，推己及人，乃至家国天下。言行也在务实，君子观家人卦象，“知风化之本自家而出，教家之本自身而出矣。身之所出，惟言与行，言有实事，而火之明必有所丽；行有常度，如风之生必有所自。正身以正家而可达之天下矣。”^②“言行”出自家人《大象》“君子以言有物而行有恒”。他强调修身离不开言行，由言行所表现出来，言有物，行有恒，如此才能修身齐家治国平天下。

三 同而能异 和而不流

和谐是《周易》的一项重要内容，它不限于自然界，社会也同样存在。潘思渠从异同关系视角分析了和的本义，他注睽卦《大象》“君子以同而异”提出“同而能异”、“和而不流”的命题，说：

离兑同出于坤，火泽各异，其性同而异之象也。天下殊途而同归，一致而百虑。君子不为苟同，不取立异，用火用泽，各当其可，是之谓大同。同者兑之和，异者离之察。程子云：不能大同者，乱常拂理之人也；不能独异者，随俗习非之人也。要在同而能异耳。《中庸》曰：和而不流是也。^③

此卦下兑上离，水火不同，但其性又相同，可谓异中有同，同中有异。也就是说同异相互包含，纯粹的同或纯粹的异是不存在的。所谓“要在同而能异”也即《中庸》所说的“和而不流”，明确地表达了他关于和谐的观点。

和谐思想表现为君臣关系，是指他们之间的彼此有应。潘思渠注泰卦时说：“天道人事相为协应，泰固天道亦由人事，故圣人并言之。天地交而万

① 潘思渠：《周易浅释》卷三，《升》。

② 潘思渠：《周易浅释》卷三，《家人》。

③ 潘思渠：《周易浅释》卷三，《睽》。

物通，天道应于上，上下交而其志同，人事成于下。内阳外阴，内健外顺，内君子外小人，万物各得其所而其气通，其志同矣。”^① 此卦下乾上坤，一与四、二与五、三与六诸爻皆有应，天道与人事和谐，君与臣之间协调，彼此相互沟通，所以《彖》称“其志同”。和谐才有利于治国。在儒家的观念里，和与中总是联系在一起的，他也论及中，如说明同卦：九二爻刚居中，“以既济之功为保泰之主，帝王法之则用中之治也。”九三、九四两爻则“过刚不中是君子之过于刚严者也。自古君子嫉恶过严，因而肇衅，致天下不得享和平之福者多矣。岂尽小人之过哉？知天行方可善人事，所以深戒君子之用壮也。”^② 九二刚中体现“帝王法之则用中之治也”，九三、六四过刚不中，容易引起祸患。深戒“用壮”是防止过刚，强调适中，适中才能带来和谐。

君臣有应在创业之初或遇到困难时变得尤为重要。他注屯卦初九《小象》“虽磐桓，志行正也；以贵下贱，大得民也”说：“圣作物睹，居之以正而已，又列爵分土，与贤者共济时艰，则公天下之心也。磐桓之事似为一人，磐桓之志实为黎庶。以尊临卑，五为正位，以贵下贱，初为得民。圣人虑人疑磐桓为私计，初爻为臣位，故特申之。”^③ 初九为臣，虽居三阴之下，但得其正，得民心。九五为君位，以贵下贱象征君臣协力同心，共济初创时之艰难。又注蹇卦六二爻辞“王臣蹇蹇，匪躬之故”说：“艮者止其躬也，艮有躬象。上体坎，互体亦坎，有重蹇象。二与五应乃王臣也，五处大蹇而二止其躬，非人臣致身之谊矣。二柔顺中正，乃大蹇，亲信之臣，情义交迫，上历重蹇，往而应之，真鞠躬尽瘁者也。”^④ 此卦下艮上坎，艮为躬，六二、九三、六四互坎，故重坎，象征艰难重重，九五也处大险。此时六二大臣与九五君王有应，臣能鞠躬尽瘁，助君共度艰险。

君臣有应离不开养臣民，他认为，六十四卦中言养道有四卦，上经需、颐二卦近取诸身为养之体。下经井、鼎二卦远取诸物为养之用，对比井、鼎写道：“然井之养在邑里，所养者民也，故繙井汲瓶，其施也广。鼎之养在朝庙，所养者贤也，故享帝养贤，其道也尊。圣人以长子主器而天位天禄与

① 潘思渠：《周易浅释》卷一，《泰》。

② 潘思渠：《周易浅释》卷一，《泰》。

③ 潘思渠：《周易浅释》卷一，《屯》。

④ 潘思渠：《周易浅释》卷三，《蹇》。

贤者共之，则上之可以享帝而下之可以养民。”^① 井为养民。鼎为养器，虽敬养其先帝或祖，更重要的是养贤，养贤以辅君，民自可养。养尤其以物质为主：“人生而衣服器用百工所备何一不需，建侯养蒙而礼乐制度八政所施何一不需。要莫急于饮食矣。故需者天下之大命，王道之大经在焉。”^② 人生所需众多，应以食为主，民以食为天，有了物质基础，才能有所作为。

君臣民彼此和谐有应才有凝聚力，他释涣卦时指出：“一阳在上为天位，三四五互艮为丘，享帝之象，坎宗庙之位，故为立庙享帝于圜丘，立庙于坎地。萃之孝享用牲，王者合万国之欢心以事先王。涣之享帝立庙，王者积一心之精诚以通幽穆，事同而义各有当也。”^③ 此卦下坎上巽，上九一阳居天位，三四五互体艮卦为丘，坎为宗庙，象征享帝于庙。人心若出现涣散，就必须在庙中祭祀，以此来整合民心，使之团结一致。

如果说涣卦是从反面强调整合民意的重要性，那么萃卦则是从正面说明这一点。他说：“萃之为义聚也。聚之道有二，散者一之，乱者齐之。不说则人心散，不顺则人事乱。上非刚中无能萃之君，下非顺德无能萃之臣。今以二体言，既顺以说则有其德，以二五言刚中而应，则得其位，德位兼备是以聚也。萃聚之道，不外乎顺说，而顺说之心莫过乎孝享，尽志以致孝，尽物以致享。爱敬行乎庙中而德教加于四海，是天地鬼神之所不违，而夫妇知能之所共与者也。以是为萃，孰大于是。九五以中正在上，大人作之，万物睹之，诚无不通，故正无不聚。坤为大牲，用以孝享，谓民力之普存，见人心之效顺，介福受祉何吉。如之王者向往于庙，以祖考之心为心，坤众归往于王，以王者之心为心，上说下顺，攸往咸利，是人心之所同然，而天命之所本然，顺而致之，不期而自萃者也。天高地下，万物散殊，礼以秩之，即情以聚之，万物本乎天，人本乎祖，事天育物，本乎孝享。故咸则其情通，恒则其情久，萃则其情聚。孝享以为萃，先王之至德要道也。”^④ 此卦下坤上兑，坤为顺，兑为悦，可谓内顺外兑。六二、九五皆居中且彼此有应，象征君臣之间的相互和谐。与涣卦辞“王假有庙”一样，萃卦辞也有“王假有庙”一句，通过庙里祭祀来增强凝聚力。具体而言凝聚之道有两种，即“散者一之，乱者齐之”。祭祀的形式及其等级有所不同，而实质是相同的，

① 潘思渠：《周易浅释》卷四，《鼎》。

② 潘思渠：《周易浅释》卷一，《需》。

③ 潘思渠：《周易浅释》卷四，《涣》。

④ 潘思渠：《周易浅释》卷三，《萃》。

就是凝聚人心，因为人心同然，人可以将心比心，求得心灵上的沟通，这才是真正的凝聚力。当然这里也有礼与情的作用。

潘思渠和谐思想尤其表现在礼方面。对于礼，他重视践履：“人之履也以礼，则非礼弗履也。其始也视听言动以礼，为颜子之四勿，其终也动容周旋中礼，为孔子之不逾。此天德之刚，君子之强也。”^①言礼重在实践而非空洞的说教，以礼规矩视听言动，发挥《论语·颜渊》“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”这“四勿”之旨。礼的另一特色就是中和宽容，他说明比卦九五时写道：“礼，天子不合围，惟禽兽顺来者取之，凡从前而逸去者皆免，舍逆取顺之谓也。九五有正中之德而邑人化之，此其所以为显比与。”^②这里虽然讲的是狩猎时对禽兽网开一面，实质上是喻指统治者施政应从宽，这样才使人来相亲比，达到人与人之间的和睦。他认为和而不流亦表现在礼乐上，如说：

谦以制礼，豫以作乐，礼乐兴则刑罚中而人心豫矣。……荐上帝配祖考何也？乐之与礼不可暂离，大乐与天地同和，大礼与天地同节。和而无节则流，以礼用乐，以谦为豫，而后人心不荒。言荐上帝配祖考，则禴祀蒸尝朝会燕享可知也。奸声乱色不陈于前，放心邪志不萌于内，而后豫之道为无弊也。^③

礼乐是相互联系在一起的，在人们祭祀活动中发挥着重要的作用。礼乐虽然可以给人带来愉快，但必须要符合天地和谐适中的法则，如此才能避免“和而无节则流”的情况发生。如说明同一卦指出：“夫立国、分土、命将、出师，因人心之和豫，不敢佚豫自安，而为备豫之计，尤非犹豫者所能为也。顺理以动，得豫道矣。若拂人情，违众志，求逞一己之逸乐，或轻举天下之大者，俱失豫之道者也。”^④人的豫乐应符合理，又要与民同乐，才不失其正豫，反对“逞一己之逸乐”。有关这方面的观点，也可从他对兑卦的解释中看出，如说：“兑，说也。人心义理之悦不在言语口舌，故说去言为兑，而兑所以为悦，刚中柔外，说之义也，非道之说，其中不刚失说之义

① 潘思渠：《周易浅释》卷三，《大壮》。

② 潘思渠：《周易浅释》卷一，《比》。

③ 潘思渠：《周易浅释》卷二，《豫》。

④ 潘思渠：《周易浅释》卷二，《豫》。

矣。必揆之天理而顺，往之人心而应，斯为说之贞。好佚恶劳，好生恶死，民之情也，纵欲徇情以为说，说之不以道者也。理义悦心，则虽劳犹佚，虽死犹生，说至民劝，说道之至大者乎？”^①说即兑或悦，愉悦不在于感觉上是否舒适，而在于内心，对于愉悦应“揆之天理而顺，往之人心而应”，以义理或道义为准绳，又符合民心，如此才是正道，必然得到百姓的支持。

他虽然主张以礼治国，倡导宽政，但也不否认刑狱的作用，如解噬嗑卦时说：“推之人事，谗邪奸宄梗帝王之化者间也，物情有间则离贰怨隙之害生，人心有间则放辟邪侈之私起，故间隔者天下之大患也。圣人观噬嗑之象，以明动之道，去其间而合之，则无不和且治矣。阳动于下，上体离明，有亨之义，互坎为法律，又为刑狱，狱所以治间者，故利用狱。”^②有间者即指出现触犯法律的行为。此时就应用刑狱加以制止，噬嗑卦就是运用刑律去其间者。此卦下震上离，震为动，离为明，六三、九四、六五互坎卦象征法律或刑狱，以此来去除奸佞。因此，卦辞说“利用狱”。但“利用狱”不是目的，达到社会的和谐才是他所向往的，即所谓“去其间而合之，则无不和且治矣”。

他注节卦也发挥“和而不流”的观点：此卦“自泰来，三阴三阳其气适均，然天地之气盈虚无常，非有以节之，即生过中不均之患，故其道贵节。”“参伍以变，盈虚有制，此无有余，彼无不足，节之道也。以卦象观之，坎水流行，兑泽纳之，容蓄有地，非赴壑趋海而不知止，宣泄以时，非屯膏遏防而不能用，节之象也。其来有源，其出有节，及物之功不穷，是以能亨。夫道者中而已矣，节其过所以归于中，彼不知节者固失，节之太过亦为苦节，非适中久远之道，故不可贞。”“苦节道穷，三上为贞位则山泽为损矣。过而不节与节而仍过有同患焉。坎险所以为限制为加忧为劳卦，而说以行之本人情循天则，礼和而至节乃不苦矣。阳刚居五，节之位也，履中体正，节之德也。既有其位，又有其德，制作礼乐而民信从，节之通也。天有四时，刚柔相节，过燠过寒，乍燠乍寒，则苦矣。”^③泰卦三与五互易成节卦，两卦皆“三阴三阳其气适均”，但天地之气盈虚总有不均之时，因此要节。节卦上坎下兑，为水纳于泽，有容蓄防止其干旱之象，开源节流，使之

① 潘思渠：《周易浅释》卷四，《兑》。

② 潘思渠：《周易浅释》卷二，《噬嗑》。

③ 潘思渠：《周易浅释》卷四，《节》。

不匮乏。对于节，应通过制度，量入为出，以节民财，时使薄敛，以节民力。节也要适中，九五居正，有德有位，因此爻辞说“甘节”。中也就是和，节也体现和而不流的原则。他反对节的两种片面性，即六三位不正，不能节制，即“过而不节”，爻辞说“不节”。上六节制过分，即“节而仍过”，因此爻辞说“苦节”。两者都违背适中原则。

潘思榘解《易》广泛采用汉易卦变、互体等说，并有所发明，以求明象，但非止于象，而是即象以明理。也就是说依诸例释《易》是其形式，而借此阐述易理则是其内容。以上所论涉及性与天道、政事治平等方面，充分印证了这一点。从学术角度看，他应是一位汉宋持平的易学家。

第五节 《易类序》的易学观

《四库全书总目》作为《四库全书》的副产品，凝聚着四库馆臣们的劳动，其中纪昀、翁方纲、戴震、邵晋涵等人功不可没，余嘉锡对《四库全书总目》的撰写给予了很高的评价，称它“剖析条流，斟酌古今，辨章学术，高挹群言”^①，把它视为对古代传统学术的总结一点也不为过。为了统摄群书提要，《四库全书总目》的编纂者在经史子集四部之首各冠以总叙，其目的是“撮述其源流正变，以挈纲领”，又在四部之下分四十四个小类，各小类之首“亦各冠以小序，详述其分并改隶，以析条目”^②，诸小序有助于人们了解《四库全书》所收诸书提要。如果把诸小序视为一部简明扼要的古代学术思想大纲，那么作为诸小序的一种，《易类序》则也是一部简明扼要的古代易学大纲。《序》曰：

圣人觉世牖民，大抵因事以寓教，《诗》寓于风谣，《礼》寓于节文，《尚书》、《春秋》寓于史，而《易》则寓于卜筮，故《易》之为书，推天道以明人事者也。《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法，汉儒言象数，去古未远也。一变而为京、焦，入于机祥。再变而为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄。一变而胡瑗、程子，始阐明儒理。再变而李光、杨万里，又参证史事。《易》遂

^① 余嘉锡：《四库提要辨证序录语》。

^② 《四库全书总目》卷首，《四库提要凡例》。

日启其论端，此两派六宗，已互相攻驳。又易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术以逮于方外之炉火，皆可以援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故易说愈繁。夫六十四卦《大象》皆有君子以字，其爻象则多戒占者，圣人之情见乎词矣，其余皆《易》之一端，非其本也。今参校诸家，以因象立教者为宗，而其他《易》外别传亦兼收以尽其变，各为条论。^①

这段话文简意丰，浓缩了两三千年易学发展的状况。所论涉及四个问题：第一《周易》的性质，第二《周易》的特色，第三《周易》的主要流派，第四《周易》的内容。以下结合《周易》经传及易学史的成果做些具体分析，以见《四库全书总目·经部·易类》所收书汉宋兼采，集传统易学之大成的特点。

一 寓教于卜筮

寓教于卜筮指“圣人觉世牖民，大抵因事以寓教，《诗》寓于风谣，《礼》寓于节文，《尚书》、《春秋》寓于史，而《易》则寓于卜筮”，这一句除了一般地阐释经典寓教的特点之外，突出了《周易》的性质，那就是易教寓于卜筮之中。四库馆臣撰《先天易贯提要》说：“圣人立教，随时寓义，初不遗于一事一物。三代以上，无鄙弃一切空谈理气之学问也。故《诗》之教，理性情，明劝戒，其道至大；而谓《诗》非乐则不可。《春秋》之教，存天理，明王政，其道亦至大；而谓《春秋》非史则不可。圣人准天道以明人事，乃作《易》以牖民。理无迹，寓以象；象无定，准以数；数至博而不可纪，求其端于卜筮。而吉凶悔吝，进退存亡，于是见之，用以垂训示戒。曰蓍曰龟，经有明文，曰揲曰扚，传亦有成法。岂取尽性立命之书而褻而玩之哉！俗儒但见抛掷钱之为卜筮，又见夫方技之流，置义理而谈趋避，遂以为侮我圣经，乃务恢其说，欲离卜筮而谈《易》。然则四圣人中，周公居一，公作《周官》，以三《易》掌之太卜，无乃先不知《易》乎？是犹观优伶歌曲，而谓圣人必不作乐；观小说传奇，而谓圣人必不作史也。”^② 此段话可以与上句话相互印证。《易》教寓于卜筮，卜筮离不

① 《四库全书总目》卷一，《经部·易类一》卷首。

② 《四库全书总目》卷九，《经部·易类存目三》。

开教，离开教的卜筮，如后世以杯珓、掷钱来占卜，则属于方技之流，它们只能谈趋避而忘记义理。《易》教寓于卜筮涉及卜筮与易教、象数与义理的关系，《系辞》对此问题有完美的回答。

从《周易》产生来看，诸圣人作《易》主要是为了教化，《系辞》说：“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎。此之谓易之道也。”^① 根据《易传》的观点，《周易》作于殷周之际，当时的百姓受到商纣王的迫害，周文王作《周易》系辞劝诫，其卦爻辞多危意，旨在示警知危，而漫易则必然招致倾覆，保持警惕才能无所咎害。其易教（道）如此，可谓用意之深。《系辞》又说：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？是故履，德之基也。谦，德之柄也。复，德之本也。恒，德之固也。损，德之修也。益，德之裕也。困，德之辨也。井，德之地也。巽，德之制也。”这里明确指出《周易》之作基于忧患，其目的在于通过教化来达到社会的稳定。此教化以道德为主，如所陈九卦其卦义皆以德为中心，目的是确立基本的道德规范，以提高道德水平来应对忧患。

《系辞》论及易教的功能及特征。《系辞》说：“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业，至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓《易》。”易教之仁德显之于外，其功用则藏之于内而不自以为有功，所以不与圣人同忧。因为有问必答，其功业同天地一样，广大悉备；其德行如天地一样，日新不已。变化之生生不已就是《易》。《易》讲变化是有规律性与灵活运用的统一，如《系辞》又说：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁……其出入以度，外内使知惧，又明于忧患与故。无有师保，如临父母。初率其辞而揆其方，既有典常。苟非其人，道不虚行。”《易》卦爻皆可变易，以变化来度量卦的吉凶，就这一点来说似乎没有固定的常规，但依据卦爻辞来推度其意义则是有原则可寻的，也就是说爻象变化无常，而其吉凶断语是有原则的，应把卦爻辞的常规与灵活运用有机地结合在一起。

《系辞》说：“夫《易》彰往而察来，而显微阐幽。”其中“彰往察来”指总结已往经验教训而预知未来，“显微阐幽”则指透过现象认清本质，凡此正是卦爻辞的功能。如卦爻辞“开而当名，辨物正言，断辞则备矣。其称名也小，其取类也大。其旨远，其辞文，其言曲而中。其事肆而隐。因贰

^① 《周易》原文皆引自2000年北京大学版的《十三经注疏整理本》，恕不再注。

以济民行，以明失得之报。”这些用语都是对卦爻辞的赞颂，它们以比喻、拟人、言简义丰以及逻辑手段来分辨事物，厘清其本质，为人们去疑解惑等，深究得失的原因，指导百姓的行动。《易》之所以彰往察来，是因为其“极深”与“研几”。《系辞》说：“夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。”这里的“极深”和“研几”是穷究事物内在之理，能及时知晓事物变化的征兆或苗头，具有预知功能。同时也离不开洗心与斋戒，如《系辞》又说：“是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患神以知来，知以藏往。其孰能与此哉！古之聪明睿知神武而不杀者夫……是兴神物以前民用。圣人以此斋戒，以神明其德夫。”蓍草的德行圆而神妙，卦的德行方而智慧，六爻的变化能告人吉凶之事。洗心即净化其心，斋戒即修洁自戒，圣人通过洗心与斋戒以掌握筮法，能藏住过去的事情，与百姓同忧患。记住过去的事情，预知未来，也就是说可鉴往知来，指导百姓的日用。由凡此皆不用暴力而靠的是高度智慧，以易教使百姓心悦诚服。

《周易》倡导教化又离不开卜筮，其教化寓于卜筮之中，也就是说通过卜筮的方式表达出来。如《系辞》说：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占，以君子将有为也，将有行也，问焉而以言。其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此？”这里的易道也就是易教，包括辞、变、象、占四事，卜筮只是其中之一，辞偏于易教，与卜筮联系在一起，卜筮离不开数，这里的象即象数之象，象数也与义理相联。这句话反映卜筮与易教、象数与义理的关系，正是由于它们的互相联系，易道才能具有预知来事，指导人们趋避的意义。《系辞》说：“是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。是以自天佑之，吉无不利。”君子对于《易》包括观象玩辞和观变玩占两个方面，前者偏于义理，后者偏于象数，象数与义理是统一的，由象数引出义理，如此才能像大有卦上九爻辞所说的“自天佑之，吉无不利”。《系辞》又说：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。”易教深刻，一般人不易懂得，因此必须借助特定的形式加以表达，这就是所谓的立象、设卦、系辞，其目的是穷尽《周易》的意蕴、真伪、言论，也就是说意蕴、诚伪、言论等皆离不开立象、设卦、系辞，它们都是为表达易教服务的。

二 推天道以明人事

推天道以明人事即“故《易》之为书，推天道以明人事者也”一句，这与《系辞》“是以明于天之道，而察于民之故”相一致。由天道推出人事，援天入人是《周易》的重要特色，说明《周易》的主轴讲天人合一。下面借助《系辞》之语来分析。

《周易》的创作本身就体现了天人合一。《系辞》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”古代圣人为了治理天下，大到仰俯观象观法于天地，小到观察动植物，远取之于诸事物，近取之于自己身体，模仿天地万物的形象作《易》。《系辞》在论及卦象、爻象、卦爻的变化和吉凶之辞的来源时说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。”乾尊坤卑的卦象由天上地下而决定，贵贱即阴阳爻象由天高地下之序而得位，爻象刚柔之分源于天地动静。万物因同类而聚，因不同群而分，卦爻辞的吉凶由此而产生，卦象、爻象的性质及其变化效法自然界的秩序及其变化。《易》是模拟天而作，天人合一是其应有之义。

《系辞》还具体谈到卦爻如何模拟天地万物的，如说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。”天下事物的幽深难见不易知晓，圣人则以形象加以再现其本质，这便是卦象的由来。天下事物处于不断的变化当中，圣人观其会合贯通，因时推行适时的典章礼仪，于爻下系之以辞句，用来推断事情的吉凶，这便是爻辞的由来。天下事物幽深而不可妄言，其变化有常而不可错乱，圣人以比拟物象和审议物情的方式言其义理，明其变动。

《周易》的内容也包含天地人合一。《系辞》说：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而两之，故六。六者非它也，三材之道也。”《易》广大无所不包，就一卦来说，六爻中上五为天，四三为人，二初为地，天地人三才包括其中，天道、人道、地道三者统一即天人合一。《系辞》认为，圣人作《易》旨在“顺性命之理”，遵循客观事

物的法则，《说卦》说：“立天道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三材而两之，故易六画而成章。”设立天道、地道、人道，三者统一也反映它们各自的特性即阴阳、刚柔、仁义是统一的。《周易》每卦都含有天地人，具有阴阳、刚柔、仁义的特点，因此天地人合一，它们之间的德行也是合一的。

《系辞》还描绘了易道的广大与周备，说：“与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过。曲成万物而不遗。通乎昼夜之道而知。故神无方，而易无体。”赞美易道广大与周备，其德行可与天地相配，不违背天地之道，所以能周知万物，普济天下人而无过失。乐天知命因此无所忧虑，安土重迁敦乎仁，因此博爱万物。《易》不仅包括天地间万物，同时也知晓变化之理，它不局泥于某个方向和某个具体的事物，但这一切又尽在其视阈之中。

《周易》讲天人合一是以尊重自然为前提的，告诫人们应从客观实际出发，认知自然及自身。《系辞》说：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”准有齐、等之义，弥纶即包罗万象，《易》与天地看齐相等，当然就囊括天地间的法则。因此人们通过学《易》可以上观天文下察地理，以此知晓幽隐与显明的原因，而考察事物的终始则可以推及生死的道理，依据精气使物有了生命，其游散则变为灵魂，可以知晓鬼神的情况。《文言》释乾卦九五爻辞时阐释了遵循自然行事，利用和改造自然之理，如说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”人遵循自然法则，与天地日月的变化相一致，即可以预测天时，所谓先于天时的变化而行事；又可以顺应天时而行动，所谓于天时变化之后而行事。无论先天还是后天，只要尊重自然法则行事必然得到天的保佑而获利。

三 两派六宗

“两派六宗”指“《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法，汉儒言象数，去古未远也。一变而为京、焦，入于机祥。再变而为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄。一变而胡瑗、程子，始阐

明儒理。再变而李光、杨万里，又参证史事。《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳”一段，这里主要讲了两派六宗，所谓两派即象数派与义理派，六宗指象数派三宗，即《左传》占筮及汉儒象数，京房、焦延寿之机祥，陈抟和邵雍的河洛先天之学。汉人京房、焦延寿，宋人陈抟、邵雍之说《易》，舍人事而言天道之弊。京、焦杂以阴阳灾异，陈、邵杂以河图、洛书，皆非作《易》之本旨，不过是《易》外别传。《读易详说提要》说：“圣人作《易》以垂训，将使天下万世，无不知所从违。非徒使上智数人矜谈妙悟，如佛家之传心印，道家之授丹诀。自好异者推阐性命，钩稽奇偶，其言愈精愈妙，而于圣人立教牖民之旨愈南辕北辙。”^①又有义理派三宗，即王弼义理《易》、胡瑗和程颐义理《易》、李光与杨时的参证史事之《易》。这两派六宗交替演变，构成易学史主流。下面依时间前后加以讨论。

1. 象数学第一宗，即《左传》占筮

春秋时流行占筮，主要见于《左传》、《国语》，仅以《左传》为例。《左传》昭公二年记载：韩宣子聘于鲁，“观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》曰：周礼尽在鲁矣。”^②其中《易象》就是《周易》。占筮的内容包括出征、结盟、挑选继承人、生子、婚配、推测国家的前途等。兹举实例如下。

《左传》庄公二十二年载周史以《周易》见陈侯，陈侯让他为自己算一卦，算得观之否，曰：“是谓观国之光，利用宾于王。此其代陈有国乎！”^③“观国之光，利用宾于王”为观卦六四爻辞，陈侯占问陈敬仲后代是否昌盛，六四爻辞有朝王之义。以蓍求卦，得观之否即观卦变为否卦，观卦六四阴爻变阳爻为否卦之象。筮得之卦称为本卦或正卦，所变之卦称为之卦或变卦，在这里观为本卦或正卦，否则为之卦或变卦。依当时的卦变之说，判断一事的吉凶主要看变的那一爻，并依此爻之象查阅《周易》中该卦的爻辞，由此来推测事情的后果。如观卦可变之爻为六四，其爻辞为“观国之光，利用宾于王”，这是在占筮中运用变卦说来断定陈敬仲后代必能复兴陈国，所以说“此其代陈有国乎！”接着周史又运用占筮中的取象说来证明这一点，如说：“坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为天于土上，山也。有山

① 《四库全书总目》卷二，《经部·易类二》。

② 《左传·昭公二年》，《十三经注疏整理本》。

③ 《左传·庄公二十二年》。

之材而照之以天光，于是乎居土上，故曰观国之光，利用宾于王。庭实旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉，故曰利用宾于王。”^① 依卦象，观卦上卦为巽，象征风，否卦上卦为乾，象征天。观否两卦之下卦皆为坤，象征土。观卦上卦巽变为否卦上卦乾，居于坤卦之上，所以说“风为天于土上”。否卦二三四互卦为艮象，艮象征山，所以又说“山也”。就卦象而言，结合观和否卦的第四爻，喻指天光照于山上，山上树木又居于土上，为树木兴盛之象，预示着陈敬仲后代有国而朝王，所以爻辞说“观国之光，利用宾于王。”否卦中的二三四艮爻象又为门庭，上乾象为金玉，下坤象为布帛，所以说“庭实旅百，奉之以玉帛”，以财宝百美具备之象喻指陈侯后代“利用宾于王”。

《左传》襄公九年载鲁穆姜被贬进东宫时，算得一卦，为遇艮之随，艮卦艮下艮上，随卦震下兑上，艮之随非一爻变而是五爻变，每爻义异，不知所从，这就要看卦辞，史官结合随卦辞运用取义说推断道：“随，其出也。君必速出。”意思是说穆姜不久会解除禁闭，而她却说：“亡。是于《周易》曰：随，元、亨、利、贞，无咎。元，体之长也。亨，嘉之会也，利，义之和也。贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。然故不可诬也，是以虽随无咎。今我妇人，而与于乱，固在下位，而有不仁，不可谓元；不靖国家，不可谓亨；作而害身，不可有利；弃位而姤，不可谓贞。有四德者，随而无咎。我皆无之，岂随也哉！我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣！”^② 她意识到自己虽然占得随这一吉卦，但因品德很坏，不具备随卦辞说的元亨利贞四德，仍改变不了自己的命运。这里，她以元亨利贞解释仁礼义智（干事），是用伦理道德的观点来说明吉凶的占辞。由此可以看出，人事的吉凶与人的道德品质联系在一起，这显然强调占辞的价值和意义，体现了一种人文关怀。

2. 象数学第二宗，即京房、焦延寿的象数学

关于汉易的传授系统，《史记》说孔子死后，传于商瞿，经六世传之齐人田何。汉兴，田何后又传于杨何。《史记·儒林传》司马谈即受《易》于杨何。《汉书》说汉兴，田何传《易》于周王孙、丁宽、服生，皆著易传数篇，后又授《易》杨何，此是汉初传易系统。又说丁宽传《易》于田王孙，田王孙授《易》施雠、孟喜、梁丘贺，于是“《易》有施、孟、梁

^① 《左传·庄公二十二年》。

^② 《左传·襄公九年》。

丘之学”。^①其中孟喜传《易》于焦延寿，焦又影响京房，于是“《易》有京氏之学”，这是西汉后期易学传授的系统。《汉书》说：“汉兴，田何传之，迄于宣元，有施、孟、梁丘、京氏，列于学官。”为官方易学，属于今文经学派。又说：“至成帝时，刘向校书，考易说，以为诸易家说皆祖田何，杨叙（杨何），丁将军（丁宽），大谊略同，惟京为异党。焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不相与同。”^②京房易学不同于田何易学而独树一帜。另一易学传受为费直，《汉书》说他“长于卦筮，亡章句，徒以彖、象、系辞十篇文言解说上下经”^③，以《易传》解经文，无章句，活动于成哀之间。又说：“民间有费高二家之说。”刘向以古文经校施、孟、梁丘传本时，发现“唯费氏经与古文同。”^④属民间易学，古文经学派。《后汉书》说：“又有东莱费直，传易，授琅邪王横，为费氏学。本以古字，号古文易。又沛人高相传易，授子康及兰陵毋将永，为高氏学。施、孟、梁丘、京氏四家皆立博士，费高二家未必得立。”^⑤汉易象数学主要指今文《易》并在当时占据统治地位。

其中京房、焦延寿的象数易学讲机祥、阴阳灾变，这与今文经学解经，提倡阴阳灾异迷信有关。以京房为例，西汉时有二个京房都讲易学。一为杨何弟子，梁丘贺的老师，一为京君明，焦延寿的弟子，这里应指后者，史称他“以明灾异得幸，为石显所潜诛。”^⑥他在《易传》中说：“生吉凶之义，始于五行，终于八卦。从无入有，见灾于星辰也。从有入无，见象于阴阳也。阴阳之义岁月分也。岁月既分，吉凶定矣。故曰八卦成列，象在其中矣。六爻上下，天地阴阳，运转有无之象，配乎人事。八卦仰观俯察在乎人，隐显灾祥在乎天，考天时、察人事在乎卦。”^⑦这里所说的有和无指有形与无形。他们的基本观点是，推断人事的吉凶本于天地阴阳五行及由此而演生出的八卦。星辰的运行告人以灾异是“从无入有”，卦爻的变化示人以阴阳是“从有入无”，根据阴阳二气的变化来规定一年节气的区分，进而决

① 《汉书·儒林传》，《二十五史》本，上海古籍出版社，1986。

② 《汉书·艺文志》，《二十五史》本。

③ 《汉书·儒林传》，《二十五史》本。

④ 《汉书·艺文志》，《二十五史》本。

⑤ 《后汉书·儒林传》，《二十五史》本。

⑥ 《汉书·儒林传》，《二十五史》本。

⑦ 《京氏易传》卷下，《四库全书》本。

定人事的吉凶。八卦与阴阳、天地相互联系在一起，并由此来断定人事的吉凶。也就是说人事的吉凶不由人本身来决定，而听命于天地阴阳的变化，天地阴阳的变化掌握着人事吉凶，甚至生杀的大权，这显然是天人感应说在易学中的运用。汉易象数学的成就收入唐李鼎祚的《周易集解》中。

3. 义理学第一宗，即王弼的义理易学

王弼易学的兴起直接继承了费直《易》，《隋书·经籍志》说：“后汉陈元、郑众皆传费氏之学。马融又为其传，以授郑玄。玄作易注，荀爽又作易传，魏代王肃、王弼并为之注，自是费氏大兴，高氏遂衰。”^① 王弼易学传费直易，其特色是批判汉易象数学，发展了义理易学，其中最具有代表性的是依据《系辞》“书不尽言，言不尽意”以及“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言”提出“得意在忘象”的观点，说：“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意；意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得得意者也。”^② 这里详细分析了象（形象包括卦象或物象）、意（意蕴、意思）、言（语言、卦爻辞）三者之间的关系。象本于意是表达意蕴的，言生于象是明象的，因此说穷尽意蕴离不开卦象或物象，穷尽象也离不开言语，言语和卦象或物象从不同视角揭示意蕴，反映本质。也可以说言语与卦象或物象不过是表达意蕴的手段或工具，因此才有“筌蹄之喻”，此喻出自《庄子·外物》“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”获得鱼和兔，便可抛弃筌与蹄，以此比喻获得意蕴之后可以忘掉象与言，在象数与义理的关系上，以义理为宗。

王弼的主要易学著作有《周易注》和《周易略例》，前者对《易经》和《彖》、《象》二传注释，缺少部分由韩康伯补全，一并收入孔颖达所编纂的《周易正义》之中，成为魏晋以下易学主流。

4. 象数学第三宗，即陈抟、邵雍开启的宋易河洛、先天之说

关于宋易的传递系统，朱震说：“陈抟以先天图传种放，放传穆修，穆

① 《隋书·经籍志》，《二十五史》本。

② 王弼：《周易略例·明象》，《王弼集校释》下册，中华书局，1980。

修传李之才，之才传邵雍。放以河图、洛书传李溉，溉传许坚，许坚传范谔昌，谔昌传刘牧。穆修以太极图传周惇颐，惇颐传程颢、程颐。是时，张载讲学于二程、邵雍之间。故雍著《皇极经世书》，牧陈天地五十有五之数，惇颐作《通书》，程颐著《易传》，载造《太和》、《参两》篇。”^① 黄宗羲谈及北宋易学时说：“然而魏伯阳之《参同契》，陈希夷之《图》、《书》，远有端绪，世之好奇者，卑王注之淡薄，未尝不以别传私之。逮伊川作《易传》，收其昆仑旁薄者，散之于六十四卦中，理到语精，《易》道于是而定矣。其时康节上接种放、穆修、李之才传至邵雍，河图洛书肇始于种放，经李溉、许坚、范谔昌传至刘牧，穆修则传太极图于周敦颐，后两个传递系统的终端皆为邵雍，邵雍可谓集宋易象数学之大成。

河图洛书出自《系辞》“河出图，洛出书，圣人则之”一语，据朱熹《周易本义》卷首载河图为：天地数一至十，排成一六居下，二七居上，三八居左，四九居右，五十居中的方位，洛书以一至九数，排成戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五居中央的龟形方位，《本义》卷首云“盖取龟象”^②。图中白点表示奇数（阳），即天数，黑点表示偶数（阴），即地数。以上图书的数字、方位、阴阳运行消长之理、七八九六成数之旨，并断定圣人效法河图作八卦，效法洛书制《洪范》九畴，这种观点受到清初学者者的批评。

太极图出自《系辞》“《易》有太极，是生两仪”一句。周敦颐作《太极图说》详细加以阐明：“无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，万物化生，万物生生而变化无穷焉。”^③ 他的这段带有纲领意义的话虽涉及象数，但不能简单地以象数而论，其实它表述了二个重要思想。首先，建立了以“无极而太极”为特色的本体论。“无极而

① 《宋史·朱震传》，《二十五史》本。

② 黄宗羲：《易学象数论》卷首，《自序》，《黄宗羲全集》第九册，浙江古籍出版社，1994。

③ 朱熹：《周易本义》卷首，《四库全书》本。

④ 周敦颐：《周子全书》卷一，《太极图说》，《万有文库》本，商务印书馆，1937。

太极”是解释《周易·系辞》“《易》有太极”文，无极在这里具有本体或始基的意义，“无极而太极”的本体论是对老子、魏晋玄学、汉唐易学中本体论的发展。其次，建立了无极而太极—阴阳—五行—万物生成的宇宙发生论模式。此套模式总体而言，在于解释《周易·系辞》“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”一句。

先天诸图为邵雍所传，以先天八卦方位图为例，此图旨在解释《说卦传》“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射：八卦相错，数往者顺，知来者逆”诸语。朱熹云：“邵子曰：乾南、坤北，离东、坎西，震东北、兑东南，巽西南、艮西北。自震至乾为顺，自巽至坤为逆。”^①此图方位，宋人以为创自伏羲，故又称“伏羲八卦方位”。

诸图重在以象数讲天道，包括探讨八卦的起源，生成及演变等，涉及自然界诸方面，人事由此而废。

5. 义理学第二宗，即胡瑗、程颐的义理易学

胡瑗和程颐是宋代义理易学的代表人物。

胡瑗讲论《周易》继承王弼义理易传统，四库馆臣称“其说《易》以义理为宗。”^②对宋易义理派的形成有重大影响。如程颐说：“若欲治《易》，先寻绎令熟，只看王弼、胡先生、王介甫三家文字，令通贯，余人《易》说，无取枉费功。”^③胡瑗的易著有《易传》、《周易口义》，今存《周易口义》十二卷，乃其弟子倪天隐述师说而成。程颐曾入国子监读书，受胡瑗影响很深。其《易传》中多引王弼易学成果，或言“予闻之胡翼之先生曰”，对王、胡二位推崇备至。

程颐发展了王弼以来的义理易传统，所著《伊川易传》，四库馆臣称“程子此传则言理”。^④如说：“有理而后有象，有象而后有数。《易》因象以明理，由象而知数。得其义，则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非儒者之所务也。管辂、郭璞之流是也。”又说“理无形也，故因象以明理。理既见于辞矣，则可由辞以观象。故曰：得其义，则象数在其中矣。”^⑤提出“因象以明理”，这里，象不过是

① 朱熹：《周易本义》卷首，《四库全书》本。

② 《四库全书总目》卷二，《经部·易类二》。

③ 程颐、程颐：《河南程氏文集》卷九，《与金堂谢君书》，《二程集》，中华书局，1981。

④ 《四库全书总目》卷二，《经部·易类二》。

⑤ 程颐、程颐：《河南程氏文集》卷九，《答张闳中书》。

表达理的手段，在象数与义理的关系上，把义理看成是第一位的，进一步发展了王弼以来的义理易学。

6. 义理学第三宗，李光、杨万里的易学

李光、杨万里易学的特色是参证史事，引史证《易》，期以达到经世致用的目的。

李光为胡铨《易解》作序时说：“《易》之为书也，凡以明人事。学者泯于象数，《易》几为无用之书。”^①他释节卦《彖》“节以制度，不伤财，不害民”具体说明《易》明人事的特征：“圣人制经国之术，必量入为出。上之用度有节，故不伤财。取之于民有制，故不害民。夏后氏五十而贡，商人七十而助，周人百亩而彻，其实皆什一也。此三代取民之道也。秦、隋之君至，穷奢极欲，府库空竭，而百姓离叛。”^②节为节制，以此建立制度使百姓日用有度，这样就不会出现匮乏。又援引历史上的正反实例说明节事关国家兴亡，统治者应当给予充分的重视。四库馆臣对其易学评道：“切实近理，为有益于学者矣。”^③

杨万里易学主于义理，认为《周易》是圣人讲通变之书，“其穷理尽性，其正心修身，其齐家治国，其处显，其居常，其遭变，其参天地合鬼神，万事之变方来而变通之。道先立，变在彼，变在此，得其道者蚩可哲，愚可淑，皆可福，危可安，乱可治。致身圣贤而跻世泰和，犹反手也。”^④学《易》讲通变，理解通变就能知晓安危治乱转化之理，把握时机，转危为安，拨乱反正。所著《诚斋易传》效法李光引史证《易》，如解师卦辞“丈人吉，无咎”说：“若黄发之尚父，元老之方叔，足以当《易》之丈人矣。廉颇、赵充国、李靖抑其次也。王翦、马援、王元谟则年焉而已矣。然则用将必年，则周瑜、谢玄可废与？曰：何可废也，然必曰丈人，何也，将者国之司命，必曰丈人，谨之至也。”^⑤丈人即贤明长者，文武兼备之人，用有这样品质的人作统帅领兵打仗当然获得吉祥。四库馆臣说“是书大旨本程氏，而多引史传以证之。”^⑥

① 《四库全书总目》卷二，《经部·易类二》。

② 李光：《读易详说》卷十，《节卦》，《四库全书》本。

③ 《四库全书总目》卷二，《经部·易类二》。

④ 杨万里：《诚斋易传》卷首，《序》，《四库全书》本。

⑤ 杨万里：《诚斋易传》卷三，《师》。

⑥ 《四库全书总目》卷三，《经部·易类三》。

“两派六宗”可以说是易学主轴，而它们之间的“互相攻驳”，大体反映两千多年来易学嬗变的历史辙迹。

四 易道广大，无所不包

易道广大，无所不包即“又易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术以逮于方外之炉火，皆可以援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故易说愈繁。夫六十四卦《大象》皆有君子以字，其爻象则多戒占者，圣人之情见乎词矣，其余皆《易》之一端，非其本也。今参校诸家，以因象立教者为宗，而其他《易》外别传亦兼收以尽其变，各为条论。”这段话的意思是说《周易》所含内容博大精深，涉及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术诸多领域。这些领域与《易》相关或互有交叉是一回事，把它们与《易》等同起来，甚至以《易》的研究来替代它们自身的研究则是另一回事。四库馆臣说：“奇偶阴阳为万事万物之根本。故易道广大，推之无所不通。律吕为《易》中之一理，非因律吕作《易》，亦非因《易》作律吕也。历算亦《易》中之一理，非因历算作《易》，亦非因《易》作历算也。即以医术而论，荣卫者阴阳也，七窍者奇偶也，心肾者坎离之宅也。其消长则姤复之机，其升降则既济、未济之象也。至于五运六气、司天在泉，无一不与易理通。亦将曰：因医有《易》，因《易》有医乎哉！”^①《易》与其他诸领域的关系是相互影响、互补的关系，但不能相互等同，更不能相互替代。

易道无所不包，附会者《易》也不在少数，这里涉及《周易》的根本与《易》外别传的关系，或者说主流与支流的关系。

《周易》的根本是寓教于卜筮，以象数开出义理，“以因象立教者为宗”，这一点尤其表现在《大象》中，《大象》的特色是前半句话说的是卦象，后半句则假象来喻教，尤其“以”字之后往往点出其教的内容，反映了《周易》因象立教的宗旨。如乾卦《大象》说：“天行健，君子以自强不息。”意思是说，乾卦上下皆乾，象征着天，天运行刚强劲健不已，君子应效法天那样刚强勉力，永不止息。坤卦《大象》说：“地势坤，君子以厚德载物。”是说坤卦上下皆坤，象征着地，君子应效法地那样增厚其德以载万物，其他六十二卦皆如此。

^① 《四库全书总目》卷九，《经部·易类存目三》。

关于《易》外别传，依四库馆臣之论“术数之兴，多在秦汉以后，要其旨不出乎阴阳五行，生克制化。实皆《易》之支派，傅以杂说耳。物生有象，象生有数，乘除推阐，务究造化之源者，是为数学”，其中“惟数学一家为易外别传。”^①《汉书·艺文志》有《术数略》六家，它们是天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法。四库馆臣所撰《术数类》大体相当，术数类属于《易》外别传。有代表性的《易》外别传，如《太玄经》、《元包》、《潜虚》、《皇极经世》等。它们皆拟《易》而作，其附会易理，推究世间变化治乱，人事吉凶祸福，不过是“《易》之余绪，而非作《易》之本义。”^②

从《四库全书总目》所收历代易著情况看，易类共收《易》书 158 种，存目 317 部，术数类收 20 种。体现了“以因象立教者为宗”与“《易》外别传”兼顾的特点，也就是说四库馆臣对易学中的象数与义理、汉易与宋易，主流与支流是兼收并蓄的。

① 《四库全书总目》卷一〇八，《子部·术数类序》。

② 《四库全书总目》卷一〇八，《子部·术数类一》

第四章

构建易学的新尝试

构建易学的新尝试指超越汉宋易学，试图创造出具有时代特色的易学。这里主要研究晏斯盛、程廷祚、焦循的易学。这部分易学不多，但它确实代表清代中期自己的易学，也反映这一时期易学的独到之处，应给予充分的注意。

第一节 晏斯盛的易学

晏斯盛生年不详，卒于乾隆十七年（1752），字虞际，江西新喻人。康熙五十九年（1720），举乡试第一，翌年，成进士，改庶吉士。雍正元年（1723），授检讨等职。乾隆元年（1736），擢安徽布政使。官至山东、湖北巡抚等。晏斯盛为官“究心民事”^①，治学宗理学，但清高宗曾指责他，称“其人乃一假道学者流。”^② 主要著作有《楚蒙山房文集》二十五卷、《楚蒙山房诗集》五卷等。

晏斯盛尤重治《易》，曾多次与程廷祚切磋治《易》心得，而且相互影响。其易著有《楚蒙山房易经解》十六卷，分《学易初津》二卷，《易翼宗》六卷，《易翼说》八卷。《学易初津》卷下两次记载乾隆六年的卜筮之事，可知此书应成于乾隆六年之后。

四库馆臣对晏斯盛易学三书有以下评价：《学易初津》为全书之宗旨，“谓今所传图书，乃大衍之数，因《大传》之言而图之，不取河洛奇偶之说。又谓辞占不遗彖辞，而不取卦变互体之说，皆能绝绪家之葛藤。”《易翼宗》以经文为主，把《十翼》之文散附于句下，“意在以经解经，颇伤破

① 《清史稿》卷三百九，《列传》九十六《晏斯盛》。

② 《清高宗实录》卷一八九，乾隆八年四月癸丑条。

碎，又每爻之首，画一全卦，而间以一动爻奇作○，偶作⊖，亦自我作古。”《易翼说》全解《十翼》，依次是《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》、《彖传》、《文言》、《象传》传，其解说“非古非今，更不知所据何本。”对于象数与义理，则“不废象数而不为方技术数之曲说，不废义理而不为理气之性之空谈，在近日说《易》之家，犹可云笃实近理者矣。”^①唐鉴《清学案小识》抄录四库馆臣的评价。^②由此可以看出晏斯盛治《易》，其一，不取传统易学释《易》诸体例，以及河洛图书之学，对汉易、宋易比附诸说采取批评的态度。其二，以经解经，实际上是以《十翼》释经文，回归孔子《易传》，以为此乃《周易》之正宗。这两点与程廷祚相类似。

一 《十翼》，《易》之凡例、注疏

晏斯盛治《易》从正统儒家角度出发尊《十翼》（《易传》），把《十翼》视为《易》之凡例、注疏，也就是说《十翼》是对《易》经典的诠释，他说：

《十翼》中《系辞》上下传、《说卦》、《序卦》、《杂卦》五篇，《易》之凡例也；《彖》上下传、《象》上下传、《文言》传五篇，《易》之注疏也。学《易》者先从《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》求之，则纲领正而条理分，次由《彖传》、《象传》、《文言传》解之，则字比句栴，各有指归，所谓以经解经也。^③

学《易》应从《十翼》出发理解经文，因为《十翼》解释《易》最能体现其本义，以《十翼》解经，即所谓“以经解经”，这说明《周易》中的经传地位是同等重要的。在他看来，《十翼》“无繇断之诡，无讖纬之荒，无五德胜衰纳甲飞伏之陋，无卦气卦变之支离，无鼎炉升降之伪，无先天后天之异，非圣人而能之乎？”^④也就是说没有后来汉宋易学所附加的成分，是最纯正的《易》，以此出发，晏斯盛反对任何背离《十翼》解《易》的观点与学说。具体而言，《左传》、《国语》中的占筮已多依附为怪幻，秦汉魏

① 引文皆见于《四库全书》卷六，《经部六·易类六》。

② 参见唐鉴《清学案小识》卷十三，《新喻晏先生》，《万有文库》本，商务印书馆，1935。

③ 晏斯盛：《学易初津》卷上，《四库全书》本。

④ 晏斯盛：《学易初津》卷上。

晋隋唐易学则流于方外异端，宋易虽重视义理，但把诸圣之《易》割裂，有所谓的伏羲之《易》、文王之《易》、孔子之《易》，不懂得四圣之《易》一以贯之之理。

从《十翼》出发，晏斯盛对河图洛书、先天后天等作出自己的解释，进而对宋易河图洛书及先天之学持批评态度。

关于河图洛书，他认为，《系辞》言“河出图，洛出书，圣人则之”，河图洛书并提。《尚书·顾命》言“河图在东序”，《论语》言“河不出图”，诸经多次提及河图，而洛书只有在《系辞》中明确提到。另外，《尚书·洪范》言“天乃锡禹洪范九畴”，汉儒把禹治洪水之大法称为洪范，以洛书与洪范相比附。他援引《尔雅》对洪范解释说：“洪曰大，释范曰法，释畴曰类，则洪范九畴者言法之大者。其类有九，而九之为数犹九功、九叙、九歌，其数偶合于九，非必拟洛书而作也。且自初一至次九，所谓五行、五事、八政、五纪、皇极、三德、稽疑、庶征、五福、六极者，皆各自为义，各自为数，而于洛书之文无所发明。”^① 汉魏以后，一些易学家以天一生水，地六成之，地二生火，天七成之，天三生木，地八成之，地四生金，天九成之为河图，戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足为洛书，在他看来，不过是解经附会成说，与《系辞》关于河图洛书之旨相违背。他本着《系辞》对河图洛书作出自己的解释，认为“天垂象，见吉凶，圣人象之”，是象征着天，“河出图，洛出书，圣人则之”，是效法于地。天垂象讲的是天文，河图洛书讲的是地理。后儒弃“天垂象，见吉凶，圣人象之”三句于不问，而专取“河出图，洛出书”，认为先有图书之象，而后因以画卦设著，是十分荒谬的。^② 他的这些观点有点类似于黄宗羲、黄宗炎兄弟。

对于宋易先天之学，尤其是邵雍依据《说卦》“天地定位”、“帝出乎震”二节分先天与后天，进而又分伏羲八卦与文王八卦，晏斯盛考查经文认为，原无所谓先天、后天，也未尝分伏羲、文王之八卦。观“天地定位”一节不过是讲八卦的对待，“帝出乎震”一节只讲八卦的流行，“乾，健也”一节讲的是乾坤及震巽坎离艮兑这六子的次第，即便是其中专言六子，也皆本于乾坤，不过是乾坤之用罢了。^③ 他也反对邵雍的自一而二，自二而四，

① 晏斯盛：《学易初津》卷下。

② 参见晏斯盛《学易初津》卷下。

③ 参见晏斯盛《学易初津》卷上。

自四而八的八卦形成之说，即所谓的“加一倍法”，认为这种观点缺乏经典依据。朱熹《周易本义》认为自震经离兑至乾数已生之卦，为数往者顺；自巽经坎艮至坤推未生之卦，为知来者逆。接着又说易之生卦，以乾兑离震巽坎艮坤为次序，也称逆数，^①这是将制图与生制之序一分为二，把经上下文割裂为二。在晏斯盛看来，“圣人只是见一于二，故有对待交错，《系辞》具在，本是一意义，圣之画亦非两义，故因经立之图，亦第可曰八卦对待图耳，不必指为先天图也。”^②反对先后天的说法，突出了对待与交错的意义。

象数与义理的关系也是易学史上争论不休的问题，晏斯盛依据《十翼》提出自己的看法，指出：“夫象也，数也，理也，《易》之中固有是三者”，这三者“其大原则一阳爻，一阴爻而已，由阳爻阴爻而为八卦而为六十四卦三百八十四爻，《易》之所操，以冒天下之道者，其精微洁净而无复余义。如此，故以象言之则为刚柔，以数言之则为奇偶，以理言之则为健顺，而皆不越乎二画者，惟是之谓象数、义理，而非如彼诸家之所云也。”^③象、数、理三者归本于阴阳而且是统一的。对于后来的一些易学家主象数以义理为虚浮，主义理以象数为穿凿之说，他认为那不过是各执其所偏，治《易》者应充分注意到《易》中之象、数、理三者地位同等重要。割裂这三者，如郑玄、虞翻所谓象非象，焦贛、京房所谓数非数，王弼、孔颖达所谓理非理，他们皆不能真正把握象、数、理的含义。他说：“大衍天地自然一定之数也。数也者，理之纪、气之征、象之文也。”^④往古来今，治乱终始，万事万物，代谢变迁，所为纷纭交错不可测，往复循环不可穷，其中必有象、数、理，象使事物有形可见，数使事物灿然可纪，而理使事物有其所以然、一定之则。他还通过对太极范畴的分析，证明其本身就体现了象、数、理的统一。

《系辞》讲观象玩辞、观变玩占也涉及卜筮与义理，他认为，卦辞、《彖传》侧重观象玩辞，爻辞、《小象》则在于观变玩占。起居之事以观象玩辞为主，行动之事以观变玩占为主，两者有所侧重，但不能完全割裂，居观其象也要用占，动观其变也要用象，但它们又都离不开辞，是辞的指示使人们有所趋避，辞虽然是经过卜筮的方式获得的，但其中包括着义理。因此

① 朱熹：《周易本义》卷四，《说卦传》，《四库全书》本。

② 晏斯盛：《易翼说》卷三，《说卦传》，《四库全书》本。

③ 晏斯盛：《学易初津》卷上。

④ 晏斯盛：《学易初津》卷下。

卜筮与义理是统一的，也可以说《易》以卜筮的方式达成义理，给人们以启示。《系辞》讲圣人知变化之道，因此作《易》，其道包括四个方面，他发挥道：“《易》之理详于辞而所系之言不虚，《易》之用主乎变而六爻之动不妄，《易》之体具于象而蓍策之器尽其利，《易》之事见乎占而有疑以卜筮赞其决。”^① 辞象变占这四道分别表示着《易》之理、《易》之用、《易》之体、《易》之事，涉及卜筮与义理，学《易》与用《易》的关系，它们对《易》来讲都是不可或缺的，是一个统一的整体。

晏斯盛注《系辞》“《易》与天地准”一段说：“准，则也，弥则充满，言无不贯，纶者比合，言无不总易，乾坤之刚柔即天地之阴阳，天地之道即下文一阴一阳之谓，文理、始终、精魂、幽明、死生、鬼神，皆天地阴阳之往来，即乾坤刚柔之进退也。”^② 这是说《易》模拟天地之阴阳而作，大千世界一切包括在其中，也就是说以易道（理）可以说明天地自然乃至人类社会的一切现象，这里尤其突显了阴阳的作用。如天文、地理、人物、始终、气质、聚散、幽明之故，死生之说，鬼神之情状，皆可由阴阳变化来解释。

二 尽人以合乎天

晏斯盛治《易》重视人，探讨心性修养等问题，在他看来，天完美无缺，天赋人也应如此，但现实的人却存在着种种不足，这是没有体认天道，或者说天赋人完美无缺的本性没有被体现出来。把天赋人的本性完全体现出来，没有别的办法，只有反躬自省，由此他提出“尽人以合乎天”的命题，说：

其当然所以然者为理，得于天命者为性，流行于天者为命，穷之则不以一毫私意自蔽，尽之则不以一毫私欲自累，至之则尽人以合乎天。^③

此命题作为他谈心性修养的主轴，体现了天生于人人合于天，人天互通的理

① 晏斯盛：《易翼说》卷一，《系辞上传》。

② 晏斯盛：《易翼说》卷一，《系辞上传》。

③ 晏斯盛：《易翼说》卷三，《说卦传》。

念。这里的“穷之”、“尽之”皆强调的是道德自觉而非诉诸于外力，是对道德主体性的高扬。他在论心时也表达了相同的意思，如释咸卦九四《小象》时说：“未感害，心体之本然也，未光大，失其心之本然也。未感害者存其体，贞吉而悔亡，未光大者失其官，往来之憧憧。”^① 这里讲的心体就是天赋予人的本体，是纯洁没有受任何后天的感染，但它只是本然，而非成为现实的必然，想要变成现实的必然，就需要“光大”，“光大”是“光大”其本有，这本身就包蕴着人的主观努力、道德自觉。由此看，晏斯盛讲性讲心都体现了“尽人以合乎天”的精神。

接下来他在解释不同卦爻辞象时都发挥人反躬自修，回归天性（本性）之旨。

他说明晋卦《大象》认为，此卦坤下离上，离体中虚本明，出于坤地之上，不为阴暗所蔽，象征着“君子以自昭明德”，这是指“人之所得乎天，虚灵不昧，众理备足，万变皆融。是自有之者一为物蔽，则本明之体遂因以晦，惟自祛其蔽，使本明之体昭著不亏，则所谓明德者，炯然湛然，一如乎天授之初矣。刮垢磨光，去蔽见明在我而已，所谓自昭也。”^② 借自然谈人事，天赋人心性之本体本明，纯洁无瑕，后来被现实物欲所遮蔽，去其蔽不依靠外力，而在于自昭即自我显明其德，“刮垢磨光，去蔽见明在我而已”正是此意，因为心性之体本明。他援引《大学》格物、致知、诚意、正心、修身，说明“自昭之实功”，也即通过运用《大学》讲的诸工夫，便能自我昭明本性。

他注复卦初九爻辞“不远复，无祇悔，元吉”说：“祇，《玉篇》云适也，无祇悔，无适，适然而悔者以其不远而即复也，此本然大吉之道。人心一天地之心也。天地间惟元气不息，方剥尽矣而根荄即萌，本爻震体为复之主，其在天地则阳气之萌于地中，在人则人心之介然有觉，惕然自新者也。盖人禀天地之性以生者此元阳也，元者善之长，大贤以上偶然差失，非其本心稍差，即悟，悟即还其初，无适以始悔而去之远者，圣人知天地人之心，故即其最切者而象之。”^③ 复卦震下坤上，居剥之后，剥卦为一阳在上，剥尽而复来，复为一阳在下，此卦下体为震，象征着阳气萌发于地中，喻指人

① 晏斯盛：《易翼说》卷八，《象下传·咸》。

② 晏斯盛：《易翼说》卷八，《象下传·晋》。

③ 晏斯盛：《易翼宗》卷三，《复》。

心复回天地本然。人心原本是善的，现实中的人总有所偏差，甚至出现不善，遮蔽原有的本性，因此要及时复回于善，以人心符合于天地之心，人性回归于天性，所以此卦《小象》以“修身”来释爻辞“不远之复”。

他释《系辞》“一阴一阳之谓道”说：“此道之在人，天地之所付人得之而为人者也，知愚贤不肖莫不有之，而或偏或暗，亦未尝出乎其外。继之者善，阳变阴合，粹然至精；成之者性，阳健阴顺，五常一理即天命之谓性。易知简能，仁知备足者也。”^① 这是以阴阳之道来谈继善成性。天赋人性善，但作为性的载体人自身有所偏颇，因此彰显其性就需要继与成，继则善，成则性，继善成性也是尽人以合乎天，同样说明的是道德自觉，发挥主观能动性。当然在成就人性的过程中，善性所包蕴的道德内涵不同，如仁、义、礼、智等孟子所谓的“四端”，成性之后保存它们尤为重要，所谓“以成性而存之又存，复乎继善之初。仁知浑全则藏用而显诸仁，仁显能而约为礼，知礼出而由之安，则为道，知礼用而行之宜，则为义，内外体用皆《易》也。”^② 保存善性也即保存人性中的道德，尽管此时的道德处于端倪，但迟早要萌发并指导着人们的行为，所谓体用不二，道德的本体与其运用是一致的。

体用涉及言行，他从道德视角论述言行，说：“言者心之声，行者心之迹，言行乃感应之枢机。”^③ 言行相感即言行统一。他注坎《大象》“君子以常德行，习教事”提出“德存诸心，行见于事”^④ 的思想，习即是行、实践，此卦重坎也称习坎，说明反复实践，坚持不懈，道德存于心而见诸行事，说明道德非空洞说教，而是实实在在的行动。

他释乾《文言》“进德修业”时阐述了德业兼修的思想，进一步完善了言行统一的观点，说：“故进修之功，日有孳孳，忠尽己而不浮，信自谦而毋欺，则德之缙于内者不已。其进矣事理之施，发抒为辞，修辞不苟，一归于诚，则业之著于外者实而可居矣。知其所至而至之，德业之始事，知以起行也，故可与几；知其所终而终之，德业之终事，行以实知也，故可与存义。几者事之端也，故曰与，义者理之宜也，故曰存。德业无穷，进修不息，惟知行兼到而已，其位虽在上下之间，而进德修业，乾乾惕若，如是何

① 晏斯盛：《易翼说》卷一，《系辞上传》。

② 晏斯盛：《易翼说》卷一，《系辞上传》。

③ 晏斯盛：《易翼说》卷一，《系辞上传》。

④ 晏斯盛：《易翼说》卷七，《象上传·坎》。

骄忧之有，无咎之实也。”^① 进为进德，修为修业，进德修业非一劳永逸，而是不断重复的过程，进德修业又与知行联系在一起，进德修业就是知行兼顾，道德理想与实践统一。德业也可以引申为道德与事功的关系，修德是立己，立己是使事业有所成就。总之，晏斯盛谈道德尤其重视践履，把道德由内在修养转化为外在自觉的实践，并由此开出功业来。

三 辞危，忧世之意

《系辞下传》讲《周易》是为忧患而作的，在于以危辞给当权者示警，使其知惧，晏斯盛深感这一点的重要，提出“辞危，忧世之意”的主张，说：

圣人吉凶与民同患，又当忧患之世，故辞危，忧世之意也。凡人操心危，则能使之平，若视之易，则必至于倾，此辞之所以危也。道大关乎世也，物事也，废坏也，不废即不倾之谓，彖辞原始要终以为质而内外使知惧，则惕于危矣，无咎则危者平，此《易》之大旨。^②

圣人作《易》是忧患民生，其卦爻辞中所包蕴的危辞为的是给统治者提个醒，要他们有所警惕，居安思危，治不忘乱，时刻保持警惕性，便无所咎害，可持盈保泰。以下晏斯盛对《周易》诸卦的解释进一步证明这一点。

既济、未济为《周易》最后二卦，就政治意义上讲，既济表示天下已治，而未济则说明天下并没有大治，《周易》以未济为殿后有其意义，表示天下已治是相对的，天下承平之久仍然可能潜伏着危机，晏斯盛于此提出“患常伏于已治”的命题，说：“水在火上，水火交也，交则相济，故曰既济。天下之事患常伏于已治，既济则已治矣，而不知安肆处之则乱阶也，是以济而思之甚可危也，思之必防，防之必豫，君子所为善处济也。《彖》曰初吉终乱，即此意也。”^③ 既济卦阴阳皆当位，象征着天下已治，其后的未济卦则阴阳皆不当位，说明安危治乱相互倚伏，如他所讲“安肆处之则乱阶”，因此居安思危，处安防乱对于保持社会的长治久安尤为重要。

① 晏斯盛：《易翼说》卷六，《文言传》。

② 晏斯盛：《易翼说》卷二，《系辞下传》。

③ 晏斯盛：《易翼说》卷八，《象下传·既济》。

他释泰卦强调了物极必反的意义，说：“泰之极而否，成者欲坏，治者将乱，乱之作也，由于人事，观其命而可知矣。纪纲之颠倒，政令之乖张，乱也不待其否而知之也。”^① 泰卦与否卦互为反卦，表示治乱相反相成，泰极而否，说明物极必反是治乱转化的一种形式。之所以出现动乱在于政令失误，其根本是由人事所造成的。他认为，如同天地之间阳极阴生，春夏秋冬，荣枯代谢，四时更替一样，历朝政权更迭，关键在于“天命有德，人归有道，顺而应之，又革之大者，惟其时也。”^② 物极必反往往通过变革而实现，变革必须要顺应人心，还要把握恰当的时机，以时而革。

他主张治乱重在预防，注蛊卦《彖》说：“乱极治生，事理之必然。元始也，大也，亨通也。当蛊之际有必亨之理，故元亨有必济之事，故利涉大川，元亨以蛊之理言，利涉大川以治蛊之事言，皆视乎其谋始也。甲十干之首，先甲后甲事端之先后，皆始事也，始事之先有几，始事之后有宜，先甲三日于始事之先而饬其几也，后甲三日于始事之后而饬其宜也。”^③ 蛊为有事，喻指治乱之事当慎于始，甲为天干之首，“先甲三日”，指事发之前，“后甲三日”，指事发之后，事先预防，事后及时补救，是防乱治乱的根本，尤其是预防可以避免事情扩大化。元即始，善于防始，则亨通，卦辞以“元亨”解释说明防患于未然的重要性。

晏斯盛认为，“靖艰险而使之平，非君臣合德势必不能。”^④ 治乱安危涉及君臣关系，君臣合德必然使政治危机化险为夷。他就此讨论君臣关系，注蹇卦说：

王臣王之臣也，谓六二也，九五则其主也。当坎险之中为蹇之主而六二为正应，所以扶危定倾者一德一心，君臣之际其分其谊不可有二，观王臣二字而躬皆君有矣，蹇蹇重难也，九五陷于坎中，事极势危，六二应于坎下，毕智竭力其济君之灵也，不济则以死继之躬，何有焉。诸葛武侯曰：鞠躬尽瘁，死而后已。^⑤

① 晏斯盛：《易翼说》卷七，《象上传·泰》。

② 晏斯盛：《易翼说》卷五，《彖下传》。

③ 晏斯盛：《易翼宗》卷三，《蛊》。

④ 晏斯盛：《易翼说》卷八，《象下传·蹇》。

⑤ 晏斯盛：《易翼宗》卷四，《蹇》。

蹇卦指处于艰难时刻，六二、九五居中，当位得正，前者为臣爻，后者为君爻，喻指君臣在此刻同心协力，共渡难关，尤其是臣子应像诸葛亮那样“鞠躬尽瘁，死而后已”。这里既强调君臣同心同德，也注意到臣子的作用。他认为，中孚九五为中孚之主，刚健中正，与九二同心同德相与，此卦三四爻为阴指民，君臣之间含民，表明君臣民浑然一体，相孚即互相取信，有孚之至也。人君以天下之心为心，天下臣民也一心向上，上下一致哪有不信孚的。^①他又注泰卦九二认为，泰卦下体乾体现此爻广大充周，有无不兼容之量，喻指臣子有四大特点，即有包含荒秽之量、有冯河之勇、无私无偏之心、能散尽朋党之私，之所以具备这四种品格是因为九二居中，体现《易》所重的中道原则。^②

除了君臣关系之外，他认为，统治者也应处理好与民的关系，凡所做之事应从百姓的利益出发，君与民的关系如同建筑房屋，民为地基，地基扎实栋宇才坚固，因此，“为上者欲保其邦，必厚其民，不至于剥而无倾覆之患。”^③如此才如《尚书·五子之歌》所说“民为邦本，本固邦宁。”他释观卦九五爻说：“此所观者皆我身也，斯民之从违由我身之得失，君子身为民极，九五之观乎群阴者皆所以观己也，《传》所谓观民者正所以观我生之实也。何也？阳刚中正自新以新民，而自省之深者也。”^④九五为君，一至四爻皆阴为臣民，九五刚中居正，为民所敬仰，应关心民众的疾苦，与民同呼吸共命运，观我即观民，以民为本，因此《小象》说“观我生，观民也”。他发挥《小象》写道：“观民者观我之实，九五之尊，呼吸斯民，天聪明自我民聪明，天明畏自我民明畏，观民则观我者至矣。”^⑤天生子民，身为天子，理应为民服务，以体现君民一体。

以民为本就要带领民众遵照农时从事农业生产，他说：“本天地自然之道而裁成之，因天地利物之宜而辅相之，以佐助生民，同得此泰矣。阴阳寒暑，东西南北，道本自然也，而明时定候，画壤辨方，若裁制而成就之者。然分至启闭，高下燥湿，宜所自遂也，而作息舒藏植刈畜牧，若夫辅而相扶

① 参见晏斯盛《易翼宗》卷六，《中孚》。

② 参见晏斯盛《易翼宗》卷二，《泰》。

③ 晏斯盛：《易翼说》卷七，《象上传·剥》。

④ 晏斯盛：《易翼宗》卷三，《观》。

⑤ 晏斯盛：《易翼说》卷七，《象上传·观》。

者然。”^①“裁成”、“辅相”为泰卦《大象》语，意指利用与改造自然，具体而言使百姓学会根据自然条件，因地制宜，从事农业生产，从而获取生活资料和生产资料。物质上丰富了，就有了稳定的基础，国泰民安，这也是民本思想的体现。

四 有礼然后泰

晏斯盛治《易》尤其重视礼，但也认为讲礼应有一定的物质基础，否则便流于空谈，所谓“礼义生于富足，畜积既富则礼行焉。”^②他把礼提到事关社会治乱安危的高度，指出：

安上治民莫善于礼，有礼然后泰，泰然后安。^③

礼有如此重要的作用，是因其所具有的本质决定的。关于礼的特征，他把它与仁做比较，认为，仁为生之原，天理浑然，而仁所表现出来的事则是礼，也就是说仁与礼是统一的，只不过有内外之分罢了。礼所表现的是等级裁制，节文损益，礼从其宜即是义。礼所包蕴的仁，则是内在的诚，与生俱来的善性等。礼是为仁服务的，达成天下之仁。作为外在的礼，其最大的特色在于节，他说：“圣人法之以治天下，于是因民性而制为礼，礼有物有则是为度，如《周礼》六官所掌皆有定限是也。国有好用而不至伤财，上有常供而不至害民，因天因地因时，此圣人所以得节之道。”^④礼表现为一切规范准则，这些规范和准则的制定就在于节制民欲。当然礼作为节的特点也是有依据的，如同自然界四时有节一样，社会也应有节即礼，保证其合理的需要，使其互不侵犯，达到社会的和谐有序。但他强调作为礼功能的节要适度，符合中道原则。节制过度即所谓的苦节，会引起相反的效果。

他还论述了礼的其他特点，与节相关是分，礼具有分的特性，“制法天地有定分也，礼达而分定，分定而志定。”^⑤礼讲分重在平均，“不称乎物，

^① 晏斯盛：《易翼说》卷七，《象上传·泰》。

^② 晏斯盛：《易翼说》卷四，《序卦传》。

^③ 晏斯盛：《易翼说》卷四，《序卦传》。

^④ 晏斯盛：《易翼说》卷五，《彖下传·节》。

^⑤ 晏斯盛：《易翼说》卷七，《象上传·谦》。

施必不平，惟哀取其多者以益寡，则事物之间文质相称，而施之于用，彼此适均。”^① 这里虽然说的是谦卦，但“哀取其多者以益寡”所达到的便是“彼此适均”，分配平均。礼有凝聚人心的作用，主要指的是祭礼，“王者合万国之欢心以祀其先，格庙之际精诚所聚，故为极致，其孝享聚以正。”^② 通过祭祀，慎终追远，使子民获得凝聚力。

对礼的使用，他倡导俭，统治者以礼治国，其目的在于移风易俗，“用以观民俗，设政教，奢则约之以俭，俭则示之以礼。”^③ 反对形式上的铺张浪费，更注重其内容和所达到的目的。礼的因循损益，“故究极言之，殷因夏礼，所损益可知，周因殷礼，所损益可知，恒也有功也。”^④ 因循损益应从实际出发，不要主观妄为，这里既强调了礼的继承性，同时也注意到礼应随着时代的发展而变化。礼重在反身修己，“君子用以克己复礼，精神皆赴焉，非苟而已也，克己斯可以复礼，故圣人语颜子克复之功，亦曰非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”^⑤ 援引《论语·颜渊》“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”这“四勿”说明克己复礼，复礼则天下归于仁。

晏斯盛把制礼与明法看成是一致的，论礼也讲法，所谓恩威兼施。他释以下几卦说明这一点。

解卦《大象》“君子以赦过宥罪”说的是“布以宽恤之典，则赦而释之，为其事之可原也，罪则有而宽之”，体现了“威行而恩寓焉”^⑥ 的原则。丰卦下离上震，离为明，震为威，“威而不明必滥，明而不威寡断。”^⑦ 恩威并施体现政治上的宽猛相济。噬嗑卦辞“利用狱”指的是“刚柔相济，动能断而明能察，明动相合而幽隐章著。”^⑧ 此卦六五位尊贵柔，明断兼备，以宽仁为怀，如此才能“利用狱”。旅卦《大象》“慎用刑而不留狱”，君子观此，“知刑之用出于不得已，而明察慎重，使无遁情，即无疑事，冤抑者伸，淹滞者出，而不留狱焉。”^⑨ 用刑要慎重，避免冤案，也不要稽留

① 晏斯盛：《易翼说》卷七，《象上传·谦》。

② 晏斯盛：《易翼说》卷五，《彖下传·萃》。

③ 晏斯盛：《易翼说》卷七，《象上传·观》。

④ 晏斯盛：《易翼说》卷八，《象下传·恒》。

⑤ 晏斯盛：《易翼说》卷八，《象下传·履》。

⑥ 晏斯盛：《易翼说》卷八，《象下传·解》。

⑦ 晏斯盛：《易翼说》卷八，《象下传·丰》。

⑧ 晏斯盛：《易翼宗》卷三，《噬嗑》。

⑨ 晏斯盛：《易翼说》卷八，《象下传·旅》。

狱讼。

他主张用狱以宽容为主，这体现了天地好生之德，其释中孚卦认为，此卦兑下巽上，外阳含内阴为孚，九二与九五皆刚中，同德有孚，中孚就是信也是诚。所谓“孚之用莫大于狱，然必明而后克允，是以君子尽心焉，有大狱必议之，苟有可生必生之，求其生而不得，则物与我两无憾，此之谓孚。”^①又孚字为卵化，为生物之理，天地之大德曰生，圣人之大德莫盛于好生，此卦《大象》“议狱缓死”，体现中孚之生意，同天地有好生之德相一致。与其杀一不辜，不如从轻发落，这也是民本思想的体现。

晏斯盛对汉宋易学都有批评，治《易》超越汉宋，回归《十翼》（《易传》），把《十翼》视为《易》之凡例、注疏，突出了《十翼》的地位。他治《易》重视思想的阐释，涉及人性、政治、社会等领域，集中讨论了心性修养、居安思危、礼后而泰等问题。表明他的易学注重社会现实的特征，是清代中期富有特色的易学家。

第二节 程廷祚的易学

程廷祚生于康熙三十年（1691），卒于乾隆三十二年（1767），金陵人，初名默，后更名廷祚，字启生，别号绵庄。程廷祚初识武进悍鹤生，始闻颜李之学。康熙五十九年（1720），李塉南游金陵，程廷祚屡过问学，尤其是读颜元《存学编》后深受影响，为学主于实用。雍正十三年（1735），清廷举博学鸿儒科，安徽巡抚王铨希望程廷祚应召，未果。乾隆元年（1736），他至京师，有要人慕其名，欲招致门下，婉拒之，应试而得不到任用，则归江宁，时年四十五。自此程廷祚便不再应乡举，杜门却扫，以书史自娱。当时的一些著名学者如李绂、方苞、袁枚、晏斯盛、程晋芳等皆与之交往论学，在金陵时曾与晏斯盛谈《易》，方苞研究经学，对程廷祚折服特深，每有疑义则相与质证，袁枚也称他为友。程廷祚的学术得到当时学者的首肯。如袁枚称他“深于经者也，卓然独往者也，且能至者也。其初博存百家，宣究其意，已而贯穿合并，精思诣微，著《易》、《诗》、《书》、三《礼》、《鲁论》，的的然言其所言，非先儒所言。”^②族侄程晋芳以为他反对蹈虚，

① 晏斯盛：《易翼说》卷八，《象下传·中孚》。

② 袁枚：《征士程绵庄先生墓志铭》，《青溪集》附录，黄山书社，2004。

主张务实，“恒自谓文所以辅道，自汉、唐以来，儒生泥典故为训诂学，而不能变化以随时；其高谈性命者，又或蹈袭空疏，罕裨实用，于是以博文约礼为进德修业之功，以克己治人为格物致知之要，天文輿地、食货河渠、兵农礼乐之事，靡不穷委探源，旁及六通四辟之书，得其所与吾儒异者而详辨之。盖自国初黄梨洲、顾亭林两先生歿后，百有余年，大儒统绪几绝，继之者惟先生。”^①

程廷祚少时见毛奇龄《古文尚书冤词》祖护梅賾所献《古文尚书》，于是作《古文尚书冤冤词》以攻毛氏，又著《晚书订疑》推拓其说，成《尚书通议》三十卷。另有《鲁论说》四卷、《春秋识小录》三卷、《礼说》二卷、《青溪诗说》二十卷、《青溪文集》十二卷、《青溪文集续编》八卷等。

一 主要著作成书始末

关于程廷祚的易学，其著述丰厚，主要有《易通》、《大易择言》、《彖爻求是说》，依次是：“著《易通》，后又成《大易择言》三十卷，晚年又为《彖爻求是说》六卷，易学于是乎大备。”^② 以下依年代追溯其治《易》的过程。

在作《易通》之前，程廷祚曾有《易说辨正》，据四库馆臣撰写提要说，此书为程廷祚中年所著，成于《易通》与《大易择言》之前，后来此书虽多附于《易通》与《大易择言》之中，但也有采用未尽者。

《易通》全书由《周易正解》、《易学要论》、《易学精义》、《占法订误》四个部分组成。据程廷祚《自序》说：“爰自乾隆丙辰（乾隆元年，1736——引者），迄于庚申（乾隆五年，1740——引者），五易寒暑，著《易通》若干卷，乃尽去旧说之未安者，以求合于孔子之说，以上溯乎包牺、文王之意，而冀其万有一得。呜呼！《易》之所以前民用者，其指固可一言尽矣，而何以儒者之说，乃纷纷若是邪。岂人情皆好怪而恶常，苟以其说为可说即涉于谬悠，入于支离而不自知其害道邪。廷祚不敏，有志而未逮也，乃若明《易》之本教，以还洁静精微之旧，则俟诸后之君子云尔。”^③ 此序写于乾隆五年，知《易通》的撰写始于乾隆元年成于五年。《周易正

① 程晋芳：《绵庄先生墓志铭》，《青溪集》附录。

② 程晋芳：《绵庄先生墓志铭》，《青溪集》附录。

③ 程廷祚：《易通》卷首，《易通自序》，乾隆十二年道宁堂刻本。

解》卷首有《随记》四条具体记述了其成书始末。

乾隆元年（1736）八月初十日记云：

乾隆元年，余客京师郊南东岳庙。秋八月之七日，新月下步于庭，偶思离卦，困而就寝。梦中忽有所得，与常解绝异。惊寤，急披衣起，挑灯录之，时夜已分矣。因思圣人之作《易》也，刚柔相错而成卦，卦成则有象，象立则有名，名定而义生，义生而辞出，吉凶与民同患，易简而天下之理得，开物成务，如是而已。圣人欲以爻象明道之难明，而后之儒者反因以晦，其故安在乎。已而以所见求诸他卦，辄觉异于旧说，而有类于朱子之所谓天启其衷者，因笔以为书，然于圣人之意究未知其何如也。

乾隆二年（1737）闰九月初五日记云：

余既有志于说《易》，丙辰（乾隆元年——引者）冬十月十有三日，发京师南归，舟车之中皆以翰墨自随。既返江乡，于所居择数椽，命曰求是斋。客至稀少，或累月不出户，悉屏耳目近好，以专力于《易》之说。夫三代圣人之书皆质言易晓。《大易》缘爻象而系辞，卦有小大，辞有险易，未可概而论也。……时有友人贻余书，诘余注《易》之始末。余报之曰：六经惟《易》为绝学，以后儒不知以经解经而自解也，且《诗》、《书》孔子不为作《传》，而于《易》作之，不欲遗后人以所难也。然则易道无由入，《十翼》其《易》之门乎？廷祚之于《易》，全体大例求之《系辞》，象爻之义求之象象二《传》，不敢自立一解，不敢漫用后儒之一说，沉潜反复，日月云迈，不知老之将至。

乾隆四年（1739）二月二十七日记云：

昔孔子作《传》以明系辞之难明也，学者欲明系辞，敢曰吾不惟《传》之从乎？敢曰吾能自立一说于《传》之外乎？知其必不然矣。而何以说《易》者之多谬于孔子也，心知其不可而卒不能由孔子之说以明系辞之难明，其亦不无所蔽也已。余求《易》之说于正文一部，儒

先笺疏悉皆束而弗观，悄然如入乎山之深，林之远也，嗒然而如有所丧也。凡六十四象三百八十四爻之义，皆求之《传》而笔诸书，既自以爲得之矣。乃自丁巳（乾隆二年——引者）之冬，始释象爻二《传》之义，因以证说经之离合，而于向之所得，复更订其三之二焉。夫余向者殆，未敢舍传而言经也，而所失若此，况夫百家众说胶轲于中，而谓足以会通经传，无谬于三圣人之旨，其可得乎。……余心之不能无蔽，而益信说《易》者之不可以成说拘，不可以意见格也。二传之解既竣上经，遂与经解比而录之，且志余之蔑裂，以待异日之更有所订云。

乾隆五年（1740）八月十六日记云：

《易》之传于世有今古本之殊。所谓古本，经自经，传自传，为十有二篇者也。所谓今本，以《彖》、《象》、《文言》分入上下经者也。今本自王辅嗣，以至家伊川用之，古本朱晦庵用之，余则皆不取。昔孔子以时视《周易》为卜筮之书，始为《十翼》以明其道之大，而须臾可离者非《易》也。《十翼》中《说卦》以后三篇晚出可疑。若夫《系辞传》所以言《易》之全体大例也，《文言》所以广观象玩辞之法也，《大象》自有取义而非以解经，惟《彖》《象》以训故之体，释象爻之义。窃疑二传之在孔门未必与经别行，今考古本其他可从也，若尽从之，则反使象爻之义郁而不章，而异说得入以入之。若尽从今本，以《文言》之推广，以《大象》之非解经而亦附于经，说之不可骤通，则必迁就而附会之，其失多矣。故曰《易》之端绪不明，则终不可得而解，此其一端。余解《易》不用今古本而别自为本，此也。至于六十四卦之序，余窃取传之本义而稍更之，附于卦画之下，以俟后之君子论定焉。^①

从《周易正解随记》四条可以看出，程廷祚作《易通》始于乾隆元年（1736）。程晋芳说“是书（《易通》——引者）之作，则自丙辰被荐入都始。”^② 晏斯盛说：“江宁程君绵庄潜心六经，多所论著。乾隆丙辰试鸿，

① 以上引文均见于程廷祚《易通·周易正解》卷首，《周易正解随记》。

② 程晋芳：《易通序》，《易通》卷首。

归，键户注《易》，五更寒暑，成《易通》一书如干卷。”^① 具体而言，这一年秋天，程廷祚客京师时已蒙发其想，开始构思。南归途中翰墨自随，随想随记就不得而知了。后又屡择寓所，居有所定后便匾其居曰“求是斋”，闭门谢客，专心致志从事《易通》的写作。关于《易通》内四书之先后，据《周易正解随记》，乾隆元年、二年、四年条皆有求《十翼》、《系辞》语，知先撰《易学要论》。此序写于乾隆四年（1739）夏五月，《易学要论》成于此时。乾隆四年条有“余求《易》之说于正文一部”，“乃自丁巳之冬，始释彖爻二《传》之义”，说明乾隆二年就已经作《周易正解》，此书成于乾隆五年。《易学精义》和《占法订误》作于《周易正解》之后，成于乾隆五年。乾隆六年（1741）夏六月为《易学精义》写序，自谓“著《周易正解》一字一义，咸禀诸《十翼》而不敢越，其所未尽，则别撰《易学精义》一卷”^②，同年末撰成《占法订误序》，称“昨著《正解》既竣，始条其不与《易》应数事，别为《占法订误》一卷，以俟后之君子。”^③

《易通》成书后，程廷祚质于先辈师友，请为作序。乾隆七年（1742），程廷祚托人将《易通》由金陵携至京师，请李绂写序。李绂序道：“凡此皆天下所不能不敢者，而皆于《易通》具之。余虽未得识程子意，其人必好学深思，卓然自立者，故能于解者大备之后，扫除开辟，一破杂乱拘牵之习。”^④ 同年，程廷祚又致信方苞，称“曩治《易》，惟奉持反复于二篇《十翼》之正文，儒先笺疏，一切束而不观。”^⑤ 方苞为序说：“尊著中所开辟，则《通论》（李光地著——引者）所未及，惜乎不得使文贞（李光地——引者）见之也。”^⑥ 晏斯盛说：“明洁静精微之故，在于奇耦二画，定八卦之正义，归于健、顺、动、入、陷、丽、止、说八字，详反对为求卦之真解，判得失于所值之体象，辨六位之等差，分九六之优劣，删比应之繁碎支离，而圣经之蕴奥悉著。若爻之分阴阳二五，分君臣位之当不当，以及东北、西南，庚甲、七日、八月、三年旧说之牵合傅会，舛误难通者，无不辞

① 晏斯盛：《易通序》，《易通》卷首，乾隆十二年道宁堂刻本。

② 程廷祚：《易通·易学精义》卷首，《易学精义序》。

③ 程廷祚：《易通·占法订误》卷首，《占法订误序》。

④ 李绂：《易通序》，《易通》卷首。

⑤ 程廷祚：《青溪文集》卷十二，《再上望溪先生（壬戌）》，《青溪集》，黄山书社，2004。

⑥ 方苞：《易通札代序》，《易通》卷首。

而辟之，廓清之功于是为大。”^① 其族侄程晋芳也说：“《易通》者家绵庄先生之所著也。其书为目三：曰《要论》所以明例而解惑也；曰《正解》则经传之义疏也；曰《精义》所以发难明之道也。而附以《占法订误》焉，噫亦备矣。”^② 学界对《易通》大都给予正面的评价。

四库馆臣对《易通》也有评价，称《要论》“尽去汉人爻变互体飞伏纳甲诸法，未免主持稍过。然举宋人河洛先天诸图及乘承比应诸例扫而空之，则实有芟除辘轳之功。”《正解》则“经传之义疏不用今本，亦不用古本，以《彖传》、《小象》散入经文，《十翼》并为六翼，颇嫌变乱，而诠释尚为简明。”《精义》“统论易理，通其说于道学，略如语录之体。”《占法订误》“谓画有奇偶九六，而上下进退于初二三四五上之际，所谓六爻发挥者，《易》之变惟在于此之卦，则所以识别动爻之用，而所取仍在本卦。故以《洪范》之说为占法，而以《春秋》内外传所载为附会，变乱不与《易》应。然箕子殷人，未睹《周易》，太卜掌三《易》之法，则三《易》异占，灼然可证。《左氏》所记，其事或有附会，其占法则当代所用，卜史通行，断不至实无此法而凭虚自造，是则信理黜数，至于矫枉过直者矣。”^③

《易通》成书后，程廷祚便开始《大易择言》的写作。程廷祚为此书作序曰：“乾隆壬戌，望溪方先生南归，慨然欲以六条编纂五经集解，嘉惠后学，而首以《易》属廷祚，曰子之研精于《易》久矣。夫廷祚岂知《易》者，闻先生言，退而悚息者累月，乃敢承命而为之。阅十年而书成，命曰《大易择言》。”^④ 此序写于乾隆十七年（1752）九月朔日。壬戌为乾隆七年（1742），可知《大易择言》之作始于此年，成于乾隆十七年，前后用了十年的时间。

此书的写作是受方苞的嘱托。这里所说的“六条”，是指乾隆元年（1736）《三礼》馆副总裁方苞所草拟的官修《三礼义疏》纂修条例之六条，同年十一月三十日，由《三礼》馆总裁大学士鄂尔泰等以《奏拟定修三礼条例》之名上奏：“一曰正义，乃直诂经义，确然无疑者。二曰辨正，乃后儒驳正旧说，至当不易者。三曰通论，或以本节本句，参证他篇，比类以测义；或引他经，与此经互相发明。四曰余论，虽非正解，而依附经义，于事

① 晏斯盛：《易通序》，《易通》卷首。

② 程晋芳：《易通序》，《易通》卷首。

③ 《四库全书总目》卷一〇，《经部·易类存目四》中华书局本，1965。

④ 程廷祚：《大易择言》卷首，《大易择言序》，《四库全书》本。

物之理有所发明，如程子《易传》、胡氏《春秋传》之类。五曰存疑，各持一说，义皆可通，不宜偏废。六曰存异，如《易》之取象，《诗》之比兴，后儒务为新奇，而可欺惑愚众者，存而驳之，使学者不迷于所从。然后别加案语，遵《折衷》、《汇纂》之例，庶几经之大义，开卷了然，而又可旁推交通，以曲尽其义类。”^①此六条斟酌允当得到清高宗的首肯。

乾隆七年，方苞老病离京南归，^②程廷祚当面请益，才有方苞“欲以六条编纂五经集解”，并“首以《易》属廷祚”之事，程廷祚领命后便开始作《大易择言》，其书撰写也列六条体例，即

一曰正义。当乎经义者谓之正义。经义之当否虽未敢定，而必择其近正者，首列之尊先儒也。二曰辨正。辨正者前人有所异同，辨而得其正者也。今或正义阙如，而以纂书者所见补之，亦附于此条。三曰通论。所论在此而连类以及于彼曰通论。今于旧说未协正义而理可通者亦入焉，故通有二义。四曰余论。一言之有当而可资以发明亦所录也。五曰存疑。六曰存异。理无两是，其非已见矣，恐人从而是之，则曰存疑，又其甚者则曰存异。^③

《大易择言》原书五十余卷太繁杂，付梓时删节十分之三四。对于先儒之说，下经所采少于上经，以旧说未安者多。汉唐诸儒之说，现存者寥寥无几，凡有一语便全录下来，使学者知古代经师治《易》之宗旨。至于宋元以下诸儒治《易》以谈理见长，遂使论说滋多，而且有晦塞经义者，因此不得不求其归于简明。大抵《周易折中》所录之外，今所增采不过十分之一二。

关于《大易择言》撰写的次序，程廷祚与方苞之子方行之书时说：“往时尊公老伯命弟纂集《周易》旧说，授以六条，并颁给所藏书数种。弟依今本编纂六十四卦，岂毕，老伯取阅，寻令录一副本，盖重之也。适有别

① 《高宗实录》卷三一乾隆元年十一月己未条。据方苞《方苞集集外文》卷二，《拟定纂修三礼例札子》，鄂尔泰等所上奏文，系方苞拟稿。

② 据《高宗实录》记：“大学士等奏，革职侍郎方苞，奉旨在《三礼》馆效力赎罪，分纂《周易》已竣，年老患病，可否准其回籍调治。得旨：赏给翰林院侍讲品级顶戴，准其回籍。”《高宗实录》卷一六三乾隆七年三庚辰条。

③ 程廷祚：《大易择言》卷一，《例略·论以六条编书》。

事，《系》、《说》、《序》、《杂》四传未经涉笔，古人固有未完之书待补缀于后人者，非得已也。”^①先编上下经，然后才是诸《传》。

对于以往释卦的诸体例，即“以刚柔往来上下为卦变，以乘承比应取义，以阳爻阴位，阴爻阳位为当不当，以爻之五位必为君道”等，程廷祚也有自己的意见，以为《周易折中》所说的“往来上下乘承比应皆虚象也”，“爻位之当不当，盖借之以明所处位之当不当”，“五虽尊位，圣人未尝卦卦以君道言之”等，为“至哉言矣”。他认为“世之学者诚能执此数端而推广之，则可以破旧说之封固，而洁静精微之旨归渐可窥见。”^②对于本朝易家只服膺李光地等编纂的《周易折中》。

程廷祚在旁征博引的同时，也断之己意，即书中以“愚案”别之，发挥《周易》的微言大义。四库馆臣对此书评道：“其阐明爻象，但以《说卦》健、顺、动、入、陷、丽、止、说八义为八卦真象，八者之得失则以所值之重卦为断。其明爻义则求之本爻，而力破承乘比应诸旧解。其稽六位则专据《系辞》辨贵贱者存乎位之旨，凡阳爻阴位阴爻阳位之说，亦尽芟除。盖力排象数之学，惟以义理为宗旨也。”^③对其超越汉宋直接孔子之《易》给予肯定。

《彖爻求是说》是程廷祚最后一部易学著作，程晋芳说：“自王辅嗣注《易》，扫图纬之霾尘，迨宋、元诸儒尊希夷河洛图书，互卦、变卦、卦气之说杂焉交陈，又或拘执爻位、阴阳、乘承、比应之体，著书愈多，易学愈晦。”^④而程廷祚易学出，如同王弼一扫汉易象数之学一样，廓清宋以下先天图书象数之学，其功不可没。乾隆三十年（1766），程晋芳读后致信说：“足下所著《彖爻求是说》，初读之，似平淡犹人耳。及取古贤所著诸《易》说相质证，然后知兹书之精深空奥，不惟突过古人，并前此尊著《易》说二种，亦无能及。”“以视王辅嗣廓清之功，谓有过之无不及也。”^⑤对《彖爻求是说》给予肯定。^⑥

① 程廷祚：《青溪文集续编》卷八，《与方行之》。

② 程廷祚：《大易择言》卷一，《例余》。

③ 程廷祚：《大易择言》卷首，《大易择言提要》。

④ 程晋芳：《绵庄先生墓志铭》，《青溪集》附录。

⑤ 程晋芳：《勉行堂文集》卷三，《与家绵庄书》，嘉庆二十五年刊本。

⑥ 《彖爻求是说》一书未能见到，以下仅以《易通》、《大易择言》，以及《文集》中有关易学篇章为对象，论述程廷祚的易学思想。

二 对传统易学的反思

程廷祚易学的最大特色是对传统易学进行全面反思，所论涉及包括春秋以来的易学主要学说或观点，尤其是集中在卜筮、卦变、互体、讖纬、释卦诸体例，以及河图洛书、先天后天、太极图诸方面，也就是说他对汉代象数学、宋代河洛先天之学都采取反对的态度，认为这些都是后人附会强加在《周易》上面的，他批评这些学说或观点旨在还《周易》原貌。其颠覆性的观点与胡渭等人相比可谓有过之而无不及，这不仅在清代易学，就是置于其他时代的易学当中，也是不多见的。

1. 批《左》《国》等占法

程廷祚认为自春秋以来，《周易》大乱始卜筮，遂衍生出卦变、互体，汉易为讖纬诸奇谈怪论，他写道：

古今解《易》者不下数百家，自春秋之末筮史立为广象、互体、卦变诸法，孔子赞《易》摈而不用；汉兴，由田何以至施雠，数传而其书皆不存，无以知其说之是非；史称雠之同门孟喜始改师法，以阴阳灾异言《易》，而焦延寿、京房衍其流，浸淫入于讖纬。东京以后，马、郑、荀、虞之徒采春秋筮史之法而用之，加以五行、纳甲、飞伏、世应，附会穿凿不可胜穷。盖《大易》之说乱于《左氏》，再乱于孟喜、焦、京，三乱于马、郑、荀、虞之徒，而《易》遂为怪妄之藪。虽孔氏之书昭揭日月，而无以制群言之鼎沸，亦可慨矣！^①

这里揭示出《周易》有三乱：其一，乱于春秋之时筮史立广象、互体、卦变诸法，关于这一点，下面以他所举的实例加以说明。其二，乱于西汉易学之术数，包括阴阳灾异、讖纬等。汉易传递系统始于田何，田何授丁宽，丁宽授田王孙，田王孙授施雠、孟喜、梁丘贺。丁宽尝作《易说训故》，举大谊而已，当时称之为小章句。相传田何之学得孔门之传。孟喜与施雠为同门，独改师法，大讲阴阳灾变，诈称为田王孙所传。又有京房专门以灾异言《周易》，史称授于梁人焦延寿，焦延寿则自托于孟喜，也就是说汉易诸说始于孟喜，而焦延寿、京房衍其流，西汉末年，其阴阳灾变又变为讖纬。其

^① 程廷祚：《青溪文集续编》卷五，《与王从先司马论〈易〉象数书》。

三，乱于五行、纳甲、飞伏、世应等。马融、郑玄、荀爽、虞翻承袭阴阳灾异、讖纬并大加推崇，推演卦气，广言互变、飞伏，穿凿附会不可胜穷。

既然《周易》之乱的源头始于春秋，其卜筮之例载于《左传》、《国语》，他对《左传》、《国语》中所使用的卦变、互体等提出批评，以为它们是卜筮的泛滥。他说：“《易》之书以卜筮用，时至春秋，世教衰微而淫于鬼神幽渺，卜人筮史破裂古法以希时好，于是卦变互体，一切支离不经之说生焉。”^① 这些“支离不经之说”出现以后，《周易》之本旨暗晦，这一点从《左传》、《国语》所载卜筮之事，便可知晓。他又说：“古圣人之以卜筮前民用也，不过欲人知其事之是非、理之邪正而已。末世多故，时之君臣欲逆探事变于未来，筮者乃务为推广，以炫长而阿世。”^② 《左氏》、《国语》所载虽也举爻辞，或用卦变，或用互体，或用物象，陆离诞幻，使人目眩心惊。然而称引未来之事如列烛指掌，不过是出于事后之附会，与古占法迥异。

古占法只用一卦求其动爻而已，这一点可由《尚书·洪范》证明。《洪范》云：“占用二”，“曰贞曰悔”。静守其正谓之贞，此言内卦；动致其察谓之悔，此言外卦。内卦外卦乃一卦。《左传》也有贞风悔山之说，可见由《洪范》之法而来。周平王东迁以后，天下多事，问卜筮者日益频繁，于是一贞一悔之占法不为时人所尚，筮史便自立为卦变、互体、广象诸说，使古法为之一变。言卦变必兼论之（变）卦，这已经是两卦而非一卦，言互体则内外混淆，贞与悔不可得而定。他在追溯占法的演变之后得出结论：“占法宜宗《洪范》，《左》、《国》虽善于推演，其变乱古法者，似未可以尽据也。”^③ 不赞同《左传》、《国语》中的卜筮，而对《洪范》中的占法持肯定态度。

他对朱熹视《易》为卜筮书提出批评，说：“卜筮，《易》之一端，因而淫于术数者，君子弗贵也。”^④ 然而远古的卜筮之法，现已不得其详了。人们所知道的便是《左传》、《国语》中所记载的，以及后儒所言，程廷祚对此表示怀疑，以为这里的卜筮与《周易》卜筮不同，已非自然之道。至于朱子以《周易》为卜筮之书，而所作《周易启蒙》往往谬于《易传》，

① 程廷祚：《青溪文集续编》卷六，《与友人论〈易〉学书》。

② 程廷祚：《易通·占法订误》“占例”条。

③ 程廷祚：《易通·占法订误》“贞悔”条。

④ 程廷祚：《易通·占法订误》卷首，《占法订误序》。

朱子尚且如此，更何况其他人。卜筮旨在劝善，《周易》未作之时，高宗、帝乙、箕子曾用卜筮，《周易》成书后，其中便有高宗、帝乙、箕子数爻之辞，《周易》中确有卜筮，这是不可否定的事实，但他说：“《易》之兴固尝以卜筮用矣，然卜筮者欲人勉于善而已。人既知勉于善，则无往而非蓍龟矣。”^①又举例，如《论语·子路》记载：“子曰，南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。善夫，不恒其德，或承之羞。子曰，不占而已矣。”《荀子·大略》也说：“善为《易》者不占。”凡此说明占者岂待卜筮，而《易》又岂能仅为卜筮之书？孔子作《易传》以观象玩辞为重，而后来朱熹注《易》以为一切爻辞皆主于占，这是对《周易》文本的误读。

程廷祚在批评卜筮及由此演生出诸说的同时，也提出了自己对卜筮的看法。他认为卜筮只是特定时期的产物，“至古者礼乐未兴，六经未作，而圣人先为筮以教人，《周易》之作又因于卜筮，故《大传》屡言蓍龟之重。”^②卜筮盛行于远古，然而尧舜以来，三代以下，特别是六经的出现，孔孟教人之书已经大备，人们遇事可以直截了当地定吉凶，并不需要卜筮，卜筮便开始衰微，所谓“卜筮莫盛于古，其在三代而后，则可谓浸微浸灭矣”^③，因此《周易》的重要性不在卜筮而在易道。他分析了古人借助于卜筮的原因，认为这是迷信所致，因为古人“莫不信鬼神而好言吉凶，吾舍其信鬼神者而与之言理，则彼将不信；吾舍其好言吉凶者而与之言理，则彼将不好，是教无由兴而民无由宁也。”^④基于这一事实，作《易》者欲达到神道设教的目的，必须抓住民众信迷信这一点，假之以卜筮达到劝诫的目的。由此看出，卜筮是手段，义理才是旨归。

程廷祚还从《周易》与《诗经》、《尚书》关系出发详尽讨论了卜筮与易道（或教）的关系，认为六经之中只有《周易》难于理解，亦只有《周易》容易理解。这是因为《周易》作为圣人之书而得圣人之训诂，因此易解。自汉以后《周易》异说纷纭，易道晦蚀而又不易解。其原因是有三：第一，《易》以刚柔九六起义，“此《诗》、《书》之所无，或以为术数之说，而不知即《诗》、《书》之所谓道德性命也。”第二，《易》以物类形体取象，“此又《诗》、《书》之所无，或以为隐怪之说，而不知即《诗》、

① 程廷祚：《青溪文集续编》卷六，《上方望溪先生论〈易〉学书》。

② 程廷祚：《大易择言》卷三十四，《系辞上传》第十一章。

③ 程廷祚：《占法订误》卷首，《占法订误序》。

④ 程廷祚：《易通·易学要论》卷上，《论象数义理同原》。

《书》之所谓善恶邪正也。”第三，《易》以吉凶悔吝系辞，“此又《诗》、《书》之所无，或以为灾祥祸福之说，而不知即《诗》、《书》之所谓是非得失也。”^①《周易》所讲的“以刚柔九六起义”、“以物类形体取象”、“以吉凶悔吝系辞”，即《诗经》、《尚书》所谓的“道德性命”、“善恶邪正”、“是非得失”，《周易》与《诗经》、《尚书》殊途同归，皆以教人为本，宗旨是一致的，可借后儒未察，舍本逐末。《周易》为何以卜筮来表述易道而不是直截了当，他有以下分析：

洪荒初辟，《诗》、《书》、礼、乐未兴，而卜筮最先作，其可据以教人开天下以为善去恶之端者，惟此而已，故庖牺始画八卦，文字未立而神明之德具焉。文王假于物象，系吉凶悔吝之辞，皆以卜筮为教者也。以卜筮为教，故承用筮家之体例有不得不然者，而谓以此求异于《诗》、《书》，可乎？要其崇德广业，穷理尽性，则一而已矣。孔子《十翼》之作，所以明《易》与《诗》、《书》不同于法而同于道者也。其开示万古，昭然无复遗议，而天下之说《易》者，亦可以已矣。^②

以卜筮的方式表达教化的目的是特定历史条件下的产物，伏羲画卦、文王系辞是借用当时已经存在并被认同的卜筮，以表达教化之理。孔子作《易传》申明卜筮之义，并纳卜筮于义理之中。伏羲、文王、孔子作《易》所用的方法虽然与《诗经》、《尚书》不同，而其道是相同的。这个道便是上面所提及的“道德性命”、“善恶邪正”、“是非得失”。至于后世之人治《易》妄加附会，显然背离了《易》旨。

族侄程晋芳曾问及程廷祚对卜筮的看法，他答曰：“昔者圣人作《易》而寄诸卜筮，其不罹于秦火者，卜筮之为也，其晦蚀于百家众说者，亦卜筮之为也。子知《十翼》之所以作乎？夫以刚柔九六起义，以物类形体取象，以吉凶悔吝系辞者，此皆《诗》、《书》之所无，而天下惟见为卜筮者也。自有《十翼》而后，知《易》之急于人道，切于人心，与《诗》、《书》之垂世立教，不同于法而同于道。乃后世之人犹欲加术数，参以隐怪，是无孔

① 程廷祚：《青溪文集续编》卷六，《与友人论〈易〉学书》。

② 程廷祚：《青溪文集续编》卷六，《与友人论〈易〉学书》。

子之书而后可也。然则异说之纷纭，可不辞而辟之哉。”^①《周易》离不开卜筮，但卜筮是为明易道服务的。《十翼》即《易传》，孔子作《易传》在于申明易道、义理，与《诗经》、《尚书》垂世立教，“不同于法而同于道”，即宗旨是相同的。程晋芳对此表示赞同。

他把圣人与《周易》看作是等同的，所谓《周易》即圣人之身，圣人之身即《周易》，而“东周以还，人但知《易》为卜筮之书”。不得已，孔子“作《传》而曰《易》有圣人之道四焉，言其不仅以卜筮用也。”^②后儒却不知孔子申明易道的用心，仅以《周易》为卜筮之书，并混同于占卜术数，遂使易道弥而不彰。他反对的是脱离易道来谈卜筮，主张两者不可分，“言卜筮而天下之道在其中，言天下之道而卜筮亦在其中，安在其不言卜筮，而遂远于日用之实也。”^③《系辞》讲《易》与天为准，易道即天道，易道比较高远，而卜筮却与人们的日常生活联系在一起，因此言易道必须借助于卜筮进行，以此达到教化人心的目的。

卜筮的功能在于定吉凶，他认为《周易》讲的吉凶与术数家不同，“术家惟决事之利钝而不问其事之当为不当为。若《易》之为书，以刚柔变化象人事之纷赜，以贵贱六位拟时境之殊异，卦有夷险而处之贵得其正，爻有美恶而用之惟归于中，其所谓吉凶者即是非而已，邪正而已。”^④术数家只关心事情得失利害，而不问其当为不当为，所以然，以及是非邪正，而《周易》以卜筮决事，是决疑解惑，辨别是非，弃恶从善，孔子定吉凶的大义在于此，因此在这一点上《周易》与术数家天地悬隔。《系辞》讲“观象玩辞”，他发挥说：“盖谓圣人以意难尽，是以立象，而象之立足以尽意者，因六十四卦之设足以尽情伪也。圣人以言难尽，是以系辞，而辞之系足以尽言者，因辞中之变通鼓舞足以尽利神也。”^⑤立象足以穷尽意蕴，设卦足以穷尽情伪，系辞足以穷尽言辞，凡此皆强调《周易》以义理或明道为先，而占筮则属于末务。

程廷祚对卜筮及由此衍生出诸说的批评旨在剥去掩盖在《周易》上的迷信、神秘外衣，还其原貌，以阐释易道为主是他治《易》的用心所在。

① 程晋芳：《易通序》，《易通》卷首。

② 程廷祚：《易通·易学精义》“统论”条。

③ 程廷祚：《易通·易学要论》卷上，《论象数义理同原》。

④ 程廷祚：《大易择言》卷三十四，《系辞上传》第十一章。

⑤ 程廷祚：《大易择言》卷三十四，《系辞上传》第十三章。

2. 批象数学

《周易》中的象数与义理总是联系在一起的，脱离义理来谈象数，此象数则非《周易》之象数。在程廷祚那里，古代所谓象数，“此数家举其大凡矣。其他附丽于《易》以自饰其说者，尤难更仆数。”^①因此，他对汉宋象数学持批评的态度，说：

儒者好为艰深，术家参以诞妄，遂使日月之光晦于重云，周行之道没于丛棘，不亦重可叹乎！不亦重可惧乎！前承来示，慨然于象数之当重，此《易》道将明，而群言屏息之候矣，然不知明公所谓象数，乃焦、京之象数乎？马、郑、荀、虞与陈希夷、刘牧之象数乎？抑孔子之象数乎？^②

反对汉宋易学象数之学，不赞同焦延寿、京房、马融、郑玄、荀爽，以及陈抟、刘牧等所言的象数，以为他们是外《周易》而言象数，反过来又比附《周易》，使象数流于术数。他论天地之数时说：“自天一至地十，孔氏以奇耦自然之数最为得之，然诸数各有义蕴，以及先后次第之故，明乎此，然后蓍法之用九六而不取七八，其理可得而言。”^③而汉后诸儒以此与五行相配，郑玄最有代表性。如《礼记·月令》孔疏引郑玄释《系辞》天地之数章：“天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中。……阳无耦，阴无配，未得相成。地六成水于北，与天一并；天七成火于南，与地二并；地八成木于东，与天三并；天九成金于西，与地四并；地十成土乎中，与天五并也。大衍之数五十有五，五行各气并，气并而减五，惟有五十。以五十之数，不可以为七八九六卜筮之占以用之，故更减其一，故四十有九也。”以五行生成之数来解释天地之数，一二三四五与六七八九十之数即是五行水火木金土的顺序，五行生成之论，对后来象数学产生很大影响，显然曲解了《周易》本义。

面对汉易象数之学，王弼等起而辨诬，程廷祚对此提出自己的看法，说：“闻其乱而欲正之者，前则有王辅嗣，后则有程伊川。世方骛于灾异

① 程廷祚：《青溪文集续编》卷五，《与王从先司马论〈易〉象数书》。

② 程廷祚：《青溪文集续编》卷五，《与王从先司马论〈易〉象数书》。

③ 程廷祚：《大易择言》卷三十四，《系辞上传》第九章。

五行，溺于谶纬，眩于图象，而独有以正之，岂非所谓豪杰之士而不世出者与！”^① 对他们一扫象数之弊给予肯定，但同时又认为王弼似乎矫枉过正，所谓“王辅嗣有见于此，而力不足以胜之，惟去其太甚者，而一贯之道、仁义之指则阙然未能有所发明。”^② 又说“王、韩参以清静无为之旨，则其害渐中于学术矣。”^③ 王弼、韩康伯在矫枉汉易象数之学的同时，又流于道家之虚无，这同样有害于学术。

关于象数的往来顺逆，《说卦》有“数往者顺，知来者逆，是故《易》逆数也”一句，朱子《周易本义》以为从震到乾为顺，此为已生之卦；从巽到坤为逆，此为未生之卦。《易》之生卦以乾兑离震巽坎艮坤为次序。程廷祚认为从震到乾是四至一不可谓顺，从巽到坤是五至八也不可为逆，依此解是顺逆相判，没有回答“是故《易》逆数”之义。^④ 他又说：“《易》中言往来者皆所谓虚象也。而大概言来者多在内，其象则自无而之有也；言往者多在外，其象则自此而之彼也。”^⑤ 往来既然是虚象就应以义理求之，离开义理谈往来则容易误入卦变之说。

程廷祚虽然反对象数学，但并不反对象数，认为言象数是《周易》与其余诸经的区别之所在。对于《易》的象数，他提出自己的基本看法。

他认为《周易》中的象数取之于自然，盈天地之间无非是阴阳，阴阳以奇耦之数记录，圣人以此画卦爻，二画既立，由此而演生出八卦，乃至六十四卦，天地万物的变化尽在于此，“数之为数，统于此矣，而外此无所谓数也。”《易传》所说的“夫乾，确然示人易矣；夫坤，隤然示人简矣”，“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”等，说明象是像天地之易简、事物之繁赜，“象之为象，统于此矣，而外此无所谓象也。”^⑥ 《周易》所谓的象数直接来源于天地，是圣人作《易》的材料，即卦爻之象数，而非其他演生物。他认为，《易传》所言的象数是圣人所以顺性命之理而前民用，其理已备于彖、爻之辞，即《易传》所谓的“圣人之情见乎辞”，“居则观其象而玩其辞”。倘若孔子教人：

① 程廷祚：《青溪文集续编》卷六，《与友人论〈易〉学书》。

② 程廷祚：《青溪文集续编》卷四，《上一斋晏公论〈易〉学书》。

③ 程廷祚：《青溪文集续编》卷七，《与家鱼门论宋人说〈易〉之误书》。

④ 程廷祚：《大易择言》卷三十六，《说卦传》第三章。

⑤ 程廷祚：《大易择言》卷七，《泰》。

⑥ 程廷祚：《青溪文集续编》卷五，《与王从先司马论〈易〉象数书》。

不以明理为先，则宜舍辞而别有所重矣，而何以孔子独重象、爻之辞，而丁宁其说一至于此也？且数之不可不极，象之不可不定，《易》未作也；《易》之既作，则但观已明之数、已成之象而已。足以理，固有操其至者，而奚取于高谈象数之纷纷？^①

《周易》中的爻有九、六，位有初、二、三、四、五、上，经卦有本义，重卦有体象，此皆象数之要，《易》所谓的象数是为卦爻辞服务的。《易》之象是具体有内容的，而非空洞无物的抽象。对于传统的假物取象，他提出自己的看法：“人事有吉凶得失，圣人取而系之卦爻之辞，其必待假于物类而谓之象者，以其事不可直指，而非是又不足以包举之也。”^② 对于假物取象要辩证的理解而不可执一，后人对于卦爻之象，或不知物类之假，穿凿附会，无所不至；或只知假托之物类为象，进退之蓍策为数，凡此皆是“舍象数之真而趋其末，有识者不为也。”^③ 也就是说对物象要具体分析，反对主观臆断，以及由此带来的假象泛滥。

程廷祚还从不同视角对《周易》所讲的象作了划分，以人为视角包括两方面，其一内象人心，其二外象人事。引《系辞》加以证明，如《系辞》“夫乾，确实示人易矣。夫坤，隤然示人简矣”，“象也者，像此者也”，此言象人心。又“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”，此言象人事。《易》象除此之外，似乎无所象。^④ 《说卦》把《易》之象比喻为天地风雷等自然现象，以及动物等，他不赞同。他还把《易》象分为大小，其一刚柔交错成一卦之体，此为象之大者，如《系辞》所谓“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”其二如爻辞之象不能以质言其事，而假以物类以明之，《系辞》所谓“象也者，言乎象者也。”此为象之小者。前人以爻辞为小象，义取诸此。他也意识到《说卦》所举之象有些费解，但认为其象不可知而理可知，应以理来求其是，何必他为？后儒论象穿凿附会，巧言破道，终流于无用之地。^⑤

在蓍策与《易》的关系上，他的基本观点是《易》数非出于蓍策，蓍

① 程廷祚：《青溪文集续编》卷五，《与王从先司马论〈易〉象数书》。

② 程廷祚：《大易择言》卷二十，《睽》。

③ 程廷祚：《青溪文集续编》卷五，《与王从先司马论〈易〉象数书》。

④ 程廷祚：《易通·易学要论》卷上，《论象数义理同原》。

⑤ 参见程廷祚《青溪文集续编》卷六，《上方望溪先生论〈易〉学书》。

策之数出于《易》。乾之策二百一十六，坤之策一百四十四，“是先有乾坤而后有蓍策也，故曰蓍策之数出于《易》者也。”^① 蓍固然有其神秘性，如果不是如《系辞》说的那样，即圣人以“太衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四，以象四时，归奇于扚以象闰。五岁在闰，故再扚而后卦”，是不足以显道神德，酬酢鬼神的，蓍策是为明易道服务的。

他肯定《周易》讲义理是由象数引出的，洁静精微之教起于奇耦之数，“洁静精微，《易》教也。惟有奇耦非洁静乎，不出于奇耦，岂非精微乎。”^② 以奇偶达于洁静精微是其特色。他说：“《易》之兴也，卦以象成，爻以数位，而后词以理显，苟非有以精究其象数而欲言理，则《易》之本原何在？又安问其为老、庄之理乎？周、孔之理乎？”^③ 《易》是以象数引出义理，《老子》、《庄子》二书虽讲义理，但不精研象数，因此与《易》无所贡献。他又说：“不明于《易》之本教者，不足以知《易》之义理；不明于《易》之义理者，不足以知《易》之象数。”^④ 象数为义理服务，所以首先要知义理，义理才是《易》的根本。《系辞》云：“极其数，遂定天下之象。”“设卦观象，系辞焉而明吉凶”，他认为凡此皆说明：

盖圣人之作《易》，因数而得象，因象以明天下之吉凶，而其本教则在于开物成务，以立人道。所谓和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命也。^⑤

《周易》言象数的落脚点是立人道，以义理达到教化人心的目的，而非外于义理言象数，圣人立教“惟在义理，《易》之辞变象占，无不当以义理解之，然昔者王辅嗣扫象而人俱议其后，则以《易》未尝舍象而为言也。”^⑥ 在他看来，象数与义理是相互联系、相互统一的。

他把这种相互联系的关系比做门庭与堂奥的关系，在这里象数为门庭，

① 参见程廷祚《易通·易学要论》卷上，《论象数义理同原》。

② 程廷祚：《易通·易学精义》“统论”条。

③ 程廷祚：《青溪文集续编》卷六，《与友人论〈易〉学书》。

④ 程廷祚：《青溪文集续编》卷五，《与王从先司马论〈易〉象数书》。

⑤ 程廷祚：《青溪文集续编》卷五，《与王从先司马论〈易〉象数书》。

⑥ 程廷祚：《青溪文集续编》卷六，《上方望溪先生论〈易〉学书》。

义理为堂奥，天下没有不由门庭而入堂奥的，但二者“又各有是非真伪。苟不求其至当，则其所由入与至所欲至皆妄焉而已。”^①关键在于打通汉、宋诸家易学，反复折中才能正确把握象数与义理的关系。他还强调象数与义理统一在二画上，然后“为八卦而为六十四卦三百八十四爻，《易》之所操以冒天下之道者，其约如此，故曰：洁静精微，《易》教也。以刚柔言之则曰象，以奇耦言之则曰数，以健顺言之则曰理，而皆不越乎二画者。”^②后儒于对象、数、理各执其一端，而不知其在于《易》是统一的。统一在哪儿？统一在二画上，也就是说无论刚柔奇耦，还是健顺，皆是二画的不同表现。

3. 批河洛先天之学

辨河图洛书、先天诸图之谬也是程廷祚对传统易学反思与批评的一项重要内容。他认为，河洛先天之学与《易》不符，是后人比附《易》之产物，如云：

古圣人作《易》之本原，果孰为得其宗乎？《易》之太极，乃推原卦画所自，而《大传》仅一言之，圣人之教人未尝以此也。今不举亟称之易简，而标一言之太极，且托于图以示人；河图虽见于《传》，而自古未有言其为何物者，今特表而出之；至圣经本无先天之说，今亦创而为图；皆以出于希夷者，为伏羲所手授，《易》之本教，固如是乎！故昔人谓以图说《易》自宋始。夫《易》诚当以图为说，则孔子宜先宋人而为之矣。^③

依他所说，《易》讲太极并没有图，河图见于《系辞》，但未讲是何物，就更谈不上图，《易》也本无先天之说，至于后世所谓的河图洛书、先天、太极诸图皆非《易》所有，而诸图皆宋易所为。他对诸图的道学性质给予揭露，说：“赵宋说《易》之家有河图、太极、先天诸图，即使义蕴宏深，果不谬于庖牺画卦之指，而要与《周易》无涉，不足以解一卦一爻之义，则皆赘疣涂附也。且不宁唯是。试思‘阳初动处，万物未生时；天根月窟闲来往，三十六宫都是春。’此非参同悟真之旨而何？八卦之作，以通天地而

^① 程廷祚：《青溪文集》卷十二，《与方行之（庚辰十月）》。

^② 程廷祚：《易通·易学要论》卷上，《论象数义理同原》。

^③ 程廷祚：《青溪文集续编》卷四，《上一斋晏公论〈易〉学书》。

类万物，岂仅言道家之作用乎？以此借言道家之作用犹可，而遂称为伏羲之《易》，则断断乎其不可也。”^① 宋易言河洛先天太极诸图受道家影响，他似乎不否定道家，只是想把受道家影响的宋易河洛先天之学与《周易》本身区分开来。

程廷祚进一步追溯河洛先天之学的传承，他认为古今笺注之多莫过于《易》，而其多可疑者也莫过于《易》。当汉儒以灾异讖纬乱《易》之时，会稽魏伯阳著《参同契》排次《易》卦，以明行持火候之法，此道家借《易》为用，而非有害于《易》。而其后麻衣道人不知从何处受而为图，以传陈抟，谓之先天图。河图、洛书虽见于《系辞传》，但古今未有言其为何物，宋刘牧以一圈纵横为之，而亦传于陈抟。自从数图出现以后，其害益烈。邵雍精于数学，以陈抟所传之先天衍为《皇极经世书》，自命为画前之《易》比附《易》，其用心已不如魏伯阳光明正大了。朱熹后起遂以为此所蔽，以魏伯阳、陈抟、邵雍所传修炼术数之学，以及刘牧怪妄之河图，视为伏羲所手授，并冠以《易经》卷首，后学不知其误，揣摩图象，日演月增，^② 显然悖于《周易》洁净精微之旨。^③

关于河图洛书，《系辞》有“是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。”宋易据此把河洛当成作《易》的本原，对此，程廷祚提出批评：“今姑舍河图之真伪不论，果以是为备天地万物之理，则包牺氏之画卦不亦赘乎。若以《大传》所言，犹待于仰观俯察，近取远取，则河图又乌足以制《易》之轻重，其他说之误可推而知也。”^④ 又“宋儒发明河图先天，以为作《易》之本原自有所见。然《系辞传》称包牺氏仰观俯察，近取远取，始作八卦，不言其以河图为本原也。虽《传》中偶有圣人则之一语，然何尝不曰天生神物，天地变化，天垂象，见吉凶，圣人皆则而效之乎，亦未尝专主于河洛也。”^⑤ 依《系辞》“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”此为作《易》之源，也就是说《易》源于天地自

① 程廷祚：《青溪文集》卷十一，《与家鱼门书》。

② 参见程廷祚《青溪文集续编》卷六，《与友人论〈易〉学书》。

③ 参见程廷祚《青溪文集续编》卷六，《上方望溪先生论〈易〉学书》。

④ 程廷祚：《易通·易学精义》卷首，《易学精义序》。

⑤ 程廷祚：《青溪文集》卷九，《与荆溪任文鈞台论易图书》。

然，天地自然为《易》提供客观条件。至于《系辞》所说的“则之”、“效之”更主要的是指“天生神物”、“天地变化”、“天垂象，见吉凶”，而非拘于河图洛书。

他对什么是河图洛书也有自己的看法，认为洛书只见于《系辞》，如上所引，河图则见于《尚书》中的《顾命篇》，即“大玉、夷玉、天球、河图，在东序”，与天球等并陈。元人俞琰称其为如玉石之类的东西，至于龟龙之说出自讖纬，有人认为河图属于《周易》，洛书属于《洪范》，也有人认为河图有九篇，洛书有六篇。然而自汉迄于唐，并未有人言亲眼见过河图、洛书为何物。据《宋史·朱震传》、王偁《东都事略·儒学传》称，宋初陈抟以河图洛书传授，陈抟成了宋易所理解的图十书九的始作俑者，对河图洛书的这一解释经邵雍、朱熹光大，遂演成易学史上的图书学派。程廷祚认为凡此皆不可信。^① 他反对宋易图书之学，认为如果说《周易》有所谓的图，那么六十四卦本身就是图，除了六十四图之外无所谓图。即使有所谓图，那也不是圣人所传授的，而是后人附加的。^② 与辨河图洛书相关，程廷祚也力辨先天、太极诸图，指出：

先天之学出于麻衣道人，麻衣传之陈希夷，又朱子发进《周易表》，陈抟以先天图传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍，其授受源流如此。至晦庵朱子笃信其说，以为作《易》之原，俨然列诸二经十翼之首，学者翕然附和，然非议之者亦多。如黄氏东发则曰康节先天之说《易》之书本无有也，其援《易》为证者凡二章：一援《易》有太极一章，曰此先天之卦画，一援天地定位一章，曰此先天之卦位，皆与圣经判然不合。^③

此一段大体概括了他辨先天太极诸图基本内容，主要有以下几方面。

第一，指出其道家性质。程廷祚认为，宋人力辟王弼、韩康伯黜象言理，所言无非圣人之道，而“太极、先天诸图原于麻衣，希夷则居然道家也。”^④ 至于太极图，后儒皆以周敦颐得不传之秘，朱熹又极力加以表彰，或者谓太

① 参见程廷祚《青溪文集》卷九，《与荆溪任文鈞台论易图书》。

② 参见程廷祚《易通·易学精义》“统论”条。

③ 程廷祚：《大易择言》卷三十六，《说卦传》第三章。

④ 程廷祚：《青溪文集》卷七，《与家鱼门论宋人说〈易〉之误书》。

极图出于陈抟，其实“《道藏》之《上方大洞真元妙经》则已载之，谓之太极先天之图，与濂溪所传无异同也。”^①依他之见，所谓学术不外于六经、孔、孟之书，“今者或曰太极、先天，或曰主静，或曰极数，以致议禅疑老之纷纷，岂非树荆榛于周行，而增画蛇之足乎？”^②把宋易先天太极之学归于老庄道家之学、佛教、道教，以此来比附《周易》是画蛇添足，多此一举。

第二，揭示先天之学的承传。程廷祚认为先天太极之承传大体与河洛一致，宋易以为先天之图传自伏羲，后天之图传自文王，因此称伏羲先天之图，文王后天之图，但证据不足，当然也不可能有直接证据。郑樵称先天之学出于麻衣道人，陈抟传授给邵雍，麻衣之前又是如何传授的呢？也没有直接的证据，因此宋人所说的先天之学承传系统不足为据，是伪造的。^③

邵雍和朱熹是先天太极之学的光大者，程廷祚对他们在承传中所起的作用做了分析。他认为易图非伏羲之书而是邵雍之学，邵雍以步算之法衍为《皇极经世》之书，有分秒直事之术，自称先天之学，其实与《易》无关，“自汉以来无有以图说《易》者，以图说《易》自邵子始”^④，邵雍是始作俑者。关于朱熹，他认为《系辞》、《说卦》诸章并未有先天诸图的提法，二程子也不讲先天诸图，朱熹在致王子合的一封信中也对邵雍所讲的伏羲八卦之说提出质疑。^⑤不知后来作《周易本义》、《启蒙》为何又直云邵子之说即为伏羲之说。程廷祚推断《周易本义》为朱子未尝改定之书。这种观点与同时代的王懋竑直接否认《周易本义》卷首诸易图为朱子所作，有相似之处。^⑥

第三，援引《易》进行驳斥，以为先天太极诸图与《易》不符。他指出：“先天诸图，昔人谓其设为衍数之用，而托于《周易》以自重尔，非作《易》之本指也。”^⑦又说：“要之圣人已往，道在六经，经之所有不可削，经之所无不可增。”^⑧至于陈抟之学只不过是宋易图书学的本原，切莫把它

① 程廷祚：《青溪文集》卷九，《与荆溪任丈鈞台论易图书》。

② 程廷祚：《青溪文集续编》卷七，《与家鱼门论宋人说〈易〉之误书》。

③ 参见程廷祚《青溪文集》卷九，《与荆溪任丈鈞台论易图书》。

④ 程廷祚：《大易择言》卷三十六，《说卦传》第三章。

⑤ 朱熹说：“康节说伏羲八卦乾位本在南，坤位本在北，文王重《易》时更定此位，其说甚长。大概近于附会穿凿，故不曾深留意。”见《朱熹集》卷四十九，《答王子合》，四川教育出版社，1996。

⑥ 参见拙作《清初易学》，商务印书馆，2004，第642页。

⑦ 程廷祚：《青溪文集》卷十，《再上雷公论宋儒书》。

⑧ 程廷祚：《青溪文集》卷九，《与荆溪任丈鈞台论易图书》。

当成作《易》之本。

程廷祚认为《周易》六十四卦源于八卦，八卦则由一奇一偶推衍成，此已是象数之至理，易道之极致。宋儒却又加先天后天方图圆图于其上，伏羲画卦，文王系辞，孔子作《易传》已阐明，从未说过伏羲、文王有此数图。^①至于先天卦位，他比照经文，《说卦》只言“天地定位”，而未尝言“乾南坤北”，只言“山泽通气”，而未尝言“艮西北兑东南”，只言“雷风相薄，水火不相射”，而未尝言“震东北巽西南离东坎西”。经文本无“南北方隅”一字，而何所依以为卦位？至于卦气之说，程廷祚以为尤舛。有人问朱熹卦气阳生阴，临二阳生为冬十二月卦，乃在春分二月半，泰三阳正月卦，乃在立夏四月初，推之一概相反。朱熹亦不能回答。朱熹以为伏羲易自是伏羲说话，文王易自是文王说话，二者不可交互求合，倘若如此，《易》则一分为二矣。^②

对于太极图说所使用的“太极”，程廷祚认为出自《系辞》“是故《易》有太极，是生两仪，两仪四象，四象生八卦。”说的是作《易》的程序。《周易》示人自两仪开始，两仪即《易》书中奇偶一画，生者指《易》书由此而生，由此而生的原因就是太极。太极被称为天地之所以为天地的原因，也即《系辞》讲的“《易》与天地准”。再看《系辞》屡言“易简”，“易简而天下之理得”，说明孔子尤重视“易简”，“易简”为明道教人之端，太极作为天地之所以为天地的原因，配以图皆在说明“易简”之教，除此无余蕴。^③

宋明清以来，辩河洛先天之学的不乏其人，主要有张栻、黄震、俞琰、归有光、黄宗羲、黄宗炎、朱彝尊、胡渭、万斯同、毛奇龄等，程廷祚广泛地吸取了他们的成果，大量抄录了他们辩驳之语并发挥己意，似乎比他们走得更彻底，给予全面的批判。此外，他还和李塨直接论《易》，对李氏《周易传注》的批评河洛先天部分给予充分的采纳。^④

① 参见程廷祚《青溪文集》卷九，《与荆溪任丈鈞台论易图书》。

② 参见程廷祚《大易择言》卷三十六，《说卦传》第三章。

③ 参见程廷祚《青溪文集》卷十，《再上雷公论宋儒书》。

④ 程廷祚说：“康熙庚子（康熙五十九年，即1720——引者），恕谷与予晤于金陵，论《易》谓当主象，余心是其言，及见所为《传注》，亦颇感于旧说，而不免支离傅会之失。盖易学之难言也，惟先天河洛之学，攻辩甚为有功，故取而附著于篇。”《易通·易学要论》卷下，《录诸儒辩误之说》。

4. 驳释《易》体例

这里讲的释《易》体例主要指承乘比应，所谓承乘比应，承指下爻系承上爻，乘指上爻乘凌下爻，比为逐爻相连并列，应指下卦三爻与上卦三爻皆两两交感对应，四者旨在说明爻位之间变动的关系。作为释《易》的基本体例，自汉以来被解《易》诸家视为定制而遵循。程廷祚对此也提出相反的意见，他在作《易通》时就萌发了这种观点，《易通》成后在致师友信中多次阐述了这一观点，试引二通。致晏斯盛书写道：

至若以位为阴阳，以爻为承乘比应，以二五为君臣，以上下往来为卦变之数者，以《大传》之明文，郢书而燕其说，自有笺疏以来，承讹袭舛之是正。廷祚诚念后之学者无志于《易》则已，有志于《易》，而求青天于云雾，索周行于荆棘，为可悼也。乃不揣樗昧，屏迹江城，五载而成一书。一以《大传》为宗，尽去旧解之误，深以获罪儒先为惧，行谋授诸梨枣，以观当世之论定。欲得阁下一言，以弁其首。书之有序，所以阐发议例，推究本末，事非细也。古者出于己，或取诸人。晚近之弊，至乃假宠轩冕，乞灵华臚，连篇累牍。庸夫慕之，君子耻焉。廷祚之意，则以今志古之道、法古之人而明于《易》者惟阁下，故惟阁下宜序此书而非他可争者。伏惟垂察。^①

致方苞书说：

至若爻有六位，贵贱而已。故曰列贵贱者存乎位。汉儒忽以立位分阴阳。夫阴阳者，《易》之统领，圣人业以奇偶象之，而复以立位名之，是近于复而示人疑矣。解者乃有阳居阳，阴居阴为当位，阳居阴，阴居阳为不当位之说，按之《大传》果如是耶？有爻之阴阳，有位之贵贱，有本卦之体象，有内、外卦之性情，吉凶悔吝居然可见矣。乃先儒之言爻词，设为乘承比应之例，视若令甲之不可改，然以经考之，殊无关于轻重，而反有害于居然可见之实义，则何为而必出于此？^②

① 程廷祚：《青溪文集续编》卷四，《上新喻一斋晏公书序〈易通〉书》。

② 程廷祚：《青溪文集续编》卷六，《上方望溪先生论〈易〉学书》。

他受方苞之嘱作《大易择言》就是针对汉儒释《易》诸体例而发的，旨在还《周易》原貌。致书晏斯盛求序，是希望老友赞同他的观点。在他看来，以位为阴阳，以爻为承乘比应，以二五为君臣，以上下往来为卦变，此皆汉儒所为，对照孔子《易传》并无此例，所以这是“郢书而燕其说”。而对于后儒秉承汉易释卦诸体例，穿凿附会愈演愈烈，他深感痛心，以为有必要正本清源，以《易传》为宗，对汉儒所讲的承乘比应诸体例，以及由此演出的当位或不当位之说进行批评。根据《易传》，他只承认爻有六位，那不过是示以贵贱而已，而汉儒拟诸阴阳是妄加附会。他在另一封致友人书中再次强调：“至于笺疏之家，以二五为君臣，以爻位分阴阳，以爻义为承乘比应，皆经之所本无者。”^①至于后世易学承讹袭舛，皆有失《易》之正，其害《易》非浅。

互卦也是释《易》条例。互卦除初、上两爻外，中四爻可相互联系被称为互卦，其中二、三、四爻为下互卦，三、四、五为上互卦。程廷祚追本溯源，认为互卦之说始于《左传》，为春秋时筮史之法，“汉儒用以解经，固多傅会，且本体已有六爻，互体又得六爻，是一卦有十二位，而《说卦传》何云《易》六位而成章邪。朱子亦取其说何故。”^②互卦之说与经传不符。他说：“昔之圣人方以《易》正天下之曲学异端，而自汉以下，有言阴阳灾变者，有言讖纬者，有言行持火候者，有言五行卦气互变飞伏者，纷纷以曲学异端窜入于《易》而祸人道，其害可胜言乎！”^③阴阳灾变、讖纬、火候皆为迷信之说，五行、卦气、互变、飞伏也释《易》体例，飞伏依朱震之意，“凡卦，见者为飞，不见者为伏。飞，方来也；伏，既往也。”汉易以此比附《周易》有害于人道。

他认为《易传》反复讲易简、君子小人，这与其他诸经言性命、人事，大体一致，“后世方术、讖纬诸怪异之说，皆得而假托焉；而不知者，以为《易》冒天下之道，固宜如是。夫所谓冒天下之道者，以《易》于性命之理则备矣；而岂以是为怪异之藪哉？”^④《系辞》讲的“冒天下之道”并非包括后世比附《周易》的奇谈怪论，而是指性命之理。

程廷祚在批评汉以下释《易》诸体例的同时，也提出自己释《易》的

① 程廷祚：《青溪文集续编》卷六，《与友人论〈易〉学书》。

② 程廷祚：《大易择言》卷三十五，《系辞下传》第九章。

③ 程廷祚：《青溪文集续编》卷四，《上一高晏公论〈易〉学书》。

④ 程廷祚：《青溪文集续编》卷六，《上方望溪先生论〈易〉学书》。

原则，即所谓求《易》之比例：

窃谓善治经者必以经解经，以经解经宜求经之比例。^①

《大易择言》把求《易》之比例归纳为五条，如下：

第一，以义说八经卦旨。八经卦即乾坤震巽坎离艮兑，其本义分别为健顺动入陷丽止说，这才是《易》的真象。所谓神明之德，万物之情皆荟萃于此，孔子释卦辞专用之，而凡爻象蕴意皆不能外。八者的得失则以所值之重卦为断，以重卦既各有体象，而经卦或在内或在外，六位或宜刚或宜柔。

第二，察重卦以反对。天地万物皆以相反而用成，圣人之序卦取其反对。其端见于《杂卦传》，学者于泰与否、剥与复能举其义而不误，是因为它们为反对卦。于小畜与小过皆不能言，是因为它们不是反对卦，离开反对而求卦之真解是十分困难的。

第三，求六位说本义在于贵贱。《周易》有三大例：卦曰阴阳，爻曰刚柔，位曰贵贱，《系辞》讲“列贵贱者存乎位”。汉后注《易》诸家以初二三四五上为一阴一阳，故有阳爻阴位、阴爻阳位之说，二三四五虽然是奇耦之数，而不以奇耦用，只以九六为奇耦。处下之爻不曰一而曰初，在上之爻不曰六而曰上，后儒不察，误以六位为数，致使九六之义反而不明。六位之说明而刚柔中正之说无不明。

第四，求爻义以本爻。爻有三义，即刚柔有性情，所据之卦有体象，六位有贵贱优劣，三者合而为爻而义备，吉凶吝悔其理自在其中。

第五，明彖爻之辞以二传。孔子论《易》之全体大例有《系辞》、《说卦》、《杂卦》诸传，发明彖爻有《彖》、《象》二传，二传与彖爻相比应而毋相违，不能说孔子之《易》非文王之《易》。乾坤二卦《文言》义存推广，乾卦四德与彖辞有所不同，《大象》一篇为特出之笔，所以明君子之用《易》，不同于法而同于道，其取义与卦爻多有不合，非为释经而作。所作《大易择言》仍用程颐《易传》本，不从古本，因为在程廷祚看来，要发明彖象之义，当以传从经。^②

程廷祚所说的上述释《易》比例是以孔子《易传》为依据的，遵循着

① 程廷祚：《大易择言》卷一，《例略·论求易之比例》。

② 参见程廷祚《大易择言》卷一，《例略·论求易之比例》。

以经解经，以传解经的原则，这些想法萌发于作《易通》之时，《大易择言》则加以系统化，从而构成了他易学的一大基本特色。

他反对承承比应诸释卦体例，提出自己释《易》原则，时人给予正面回应，佩服其胆识。李绂说：“承乘比应与阳位阴位之例，此易家之所世守而亦未见其尽当者，又孰毁其垣墉，决其堤岸而豁然以与圣经相见。凡此皆天下所不能不敢者，而皆于《易通》具之。余虽未得识程子意，其人必好学深思，卓然自立者，故能于解者大备之后，扫除开辟，一破杂乱拘牵之习。”程廷祚持论“虽若与常解异然，多稟承于《折中》，如爻位承应皆为虚象，刚上柔来不主卦变之类，而能推广以自成其说。天下精于易学者必能知之。余自愧所得者浅，虽乐效一言而岂足为程子之定论也。”^①

程晋芳说：“若爻义之有承承比应也，六位之分阴阳也，二五之为君臣也，从来笺疏之家莫不视同令甲而奉若准绳。先生一旦而扫除之，其若天下不信，何将必曰好辩也。先生曰学者之蔽在敢于叛圣人经而不敢违先儒之说之数端者，验之卦象，既虚渺而难凭，求诸《十翼》亦齟齬而不易合，吾之辩岂得已哉。且闻先儒之过论而有所匡救，先儒必以为良臣益友矣。若从而阿附之，必以为容悦之臣，便佞之友矣，二者宜何居焉。”^②

汪由敦说：“分别诸家之说，而间以所心得之见附著于篇，类多前贤所未发。如以《说卦》健顺动入陷丽止说为八卦之本义，奉之以阐明爻象而不入于穿凿，名象之纠纷。又力破承乘比应之旧解，而据依《系辞传》辨贵贱者存乎位之旨，只以本爻本位自为发挥，盖宪章有在。复能以经解经，其深造自得，不为苟同，古今说《易》者虽多，吾见亦罕矣。顾读其书，觉于《程传》、《本义》时有未合，窃谓程、朱之《易》于圣人学《易》寡过之道，已为纯密，程君亦岂有出其范围，其不同者辞义训诂之间耳。夫义理无穷，使程、朱复生，亦未必不以为起予，而程君亦断非师心而蔑古可知矣。”^③

承乘比应等释《易》体例为汉以下历代易家所推崇尊奉，并未有异辞，而程廷祚敢于挑战并提出己说，且不说对错，其胆识亘古未见。

在与晏斯盛论《易》时，程廷祚认为，《周易》不明在于后儒好立异说与误解《大传》，二者尤以误解之害为最甚。^④ 误解又分为两种，一种是解

① 李绂：《易通序》，《易通》卷首。

② 程晋芳：《易通序》，《易通》卷首。

③ 汪由敦：《大易择言序》，《大易择言》卷首，《四库全书》本。

④ 参见程廷祚《青溪文集续编》卷四，《上新喻一斋晏公书序〈易通〉书》。

经之误，指卜筮、象数、承乘比应、假托等，一种是学术之误，指河图、洛书、先天、太极等，解经之误其害小，学术之误其害大。汉易有象数、占候、讖纬、穿凿附会等，此为解经之误。而宋《易》则兼而有之，其害更大。^① 他也进一步分析了《周易》容易被晦蚀的原因，认为“《易》之晦蚀尤甚于他经者，非敢漫然而为是论也。人情多好言《易》，以言者之是非，听者每不能辨，而可以自托于艰深荒谬之地，以欺人也？譬之画者，则画鬼魅矣。”^② 如果以先天、河图冠于三《礼》、《春秋》之首，以灾变五行之说加之《论语》、《孟子》，人们一看便知其谬，因为这几部经书不具备象数的特点，可以说《周易》容易受比附、误解是由其自身诸特点所决定的。

胡适曾把顾颉刚的古史辨对传统史学的挑战比做剥皮主义，意指剥去遮蔽在古史上的层层伪装，还历史原貌，使所书写的历史成为信史。程廷祚对释《周易》诸说的批评，也可称之为易学上的剥皮主义，剥去掩盖在《周易》上面的种种神秘外衣，还原恢复其本来面目。他的这种主张不仅在清代中期，就是置于易学史的长河当中，也是十分独特的，称其为易学史上的革命一点也不为过。

三 奉《十翼》以还《十翼》

程廷祚既反对汉易又批评宋易，尤其是针对宋、元以后，“儒者谈《易》，不患无名理，然按以《易》之宗旨，则皆不免强经以就我，而不能舍我以从经”^③的情况，提出以经为本，“说经者必宜以我从经，而无强经以就我”^④的主张。“以我从经”就是尊奉《易传》即《十翼》。在他看来，孔子《十翼》才真正反映了《周易》的本质，是对《周易》经文的最好注脚，因此主张回归《十翼》，如云：

吾不知伏羲之卦何以画，吾不知文王之辞何以系，而自有《十翼》，则知《易》之急于人道，切于人心，断断如也。《十翼》中惟《说卦》诸传晚出，尚有当阙疑者，若《系辞传》论全体大义，象、爻

① 参见程廷祚《青溪文集》卷七，《与家鱼门论宋人说〈易〉之误书》。

② 程廷祚：《青溪文集续编》卷六，《与友人论〈易〉学书》。

③ 程廷祚：《青溪文集》卷十二，《再上望溪先生（壬戌）》。

④ 程廷祚：《大易择言》卷九，《谦》。

二传之释彖辞、爻辞，其面命耳提，近人而易明，非大圣人而能之乎？孔子大圣人，乃于羲、文之书之外，不敢少有所加，而后之儒者，自谓贤于孔子，可乎？仆生乎数千载之下，材力不逮先儒万万，今欲出而解《易》，妄不至是。其所以然者，深惧天下后世于孔子之书之外，而自有其说也。奉《十翼》以还《十翼》，而因以还二篇之旧，世之君子，其有以教我乎？^①

《十翼》中《系辞》解经文“全体大义”，而《彖传》、《象传》释卦爻辞，所谓知伏羲画卦、文王系辞之要领莫过于《十翼》，他所提出的“奉《十翼》以还《十翼》”，是以《十翼》为圭臬，在《周易》经与传的关系上，以传为宗，因为经由传释才有意义。服膺《十翼》就是推崇孔子，然则“世有圣人于《易》将何如？曰明其说而已，孔子之作《十翼》是也。世有学者于《易》将何如？曰本诸孔子以求明夫《易》之说而已，不外于《十翼》者是也。知有《易》者莫不知有孔子之说。”^② 围绕着这一宗旨，程廷祚给予详尽的分析。

他认为孔子于诸经中，如于《诗》、《书》只以终身教人，而于《周易》则作《传》加以训解，由此看出对《周易》的重视。古代所谓的三易，即《连山》、《归藏》、《周易》，《连山》、《归藏》之前并不系夏、殷二字，唯独《周易》前系以周字，这表明以彖、爻之辞出于周文王。孔子《易传》屡次阐述系辞之重要，如“通天下之志”、“是兴神物以前民用”，皆在于辞。至于“仰观俯察”、“近取远取”，与“极数”、“倚数”诸语皆见孔子作《易》推八卦之所以画，以见伏牺氏之功。^③ 也就是说读孔子《易传》，有关伏羲画卦、文王系辞，以及《周易》之由来等了如指掌。《周易》之经与传是一致的，朱熹所谓孔子之《易》与文王之《易》分说，是未得其义。

他从《十翼》乾坤并重之旨出发，反对偏阴偏静之学，如《文言》虽言坤卦至静，而无往不从乎乾。坤道言顺言柔是言“至柔而动也刚”，“道其顺乎？承天而时行！”也就是说坤一刻也离不开乾。道莫大于阴顺乎阳，

① 程廷祚：《青溪文集续编》卷六，《与友人论〈易〉学书》。

② 程廷祚：《易通·易学要论》卷首，《易学要论序》。

③ 参见程廷祚《青溪文集》卷十一，《与家鱼门书》。

有得于此，人心听于道心，小人听于君子，身修家齐国治而天下无不平。如以偏阴为学之宗，道统治法，人心世运皆受其累。正确处理乾坤关系尤为重要，所谓乾坤毁则《易》将不可见。^①周敦颐、邵雍主静之学经朱熹加以发明不断完善化，所谓以主静为宗，又以静为纯坤，纯坤则偏阴，岂有天命之大原出于偏阴者，这显然是对《周易》的误解。

他自己治《易》恪守孔子《易传》说经大义，不敢越雷池一步，自谓“某何人斯，敢自谓有得于《易》？而一字一义不敢立异于《十翼》之外。”^②告诫“学者诚以《十翼》为所从入之门，则笺疏虽多，其得失是非靡不可得而辨。”^③他在致晏斯盛信中说：“自《大易》晦蚀于百家众说，二千余年以来，圣道不绝如线。然孔子之《十翼》则具存也。以经解经，莫要于是。阁下之书名曰《翼宗》，此已非前儒可及矣。而谬许廷祚，以为不谋而合，廷祚窃自幸矣。”^④以为晏斯盛所作《易翼宗》有许多地方与自己相似，对其与己唱为同调之鸣深感荣幸。其实他也意识到晏氏之书与己书有不同之处，以为暂做阙疑，以待日后再求同存异。

他分析《周易》之所以不明于天下的原因有二，其一是乱于外，如卜筮、纬候之类，而河图、先天尤甚；其二是迷于内者，如卦变、互体之类，而阳位阴位、乘承比应为尤甚。凡此诸说皆自以为出于《十翼》，从《十翼》中寻找依据，这显然是对《十翼》的误读。因此释天下之疑，“欲辨其是非，莫如反而求《易》之要。”^⑤他所讲的“《易》之要”就是“刚柔”，它是八卦、六位，与卦象反对、卦体内外的根源，抓住“刚柔”，则乱于外或迷于内者，皆不过是假托附会。从某种意义上说“刚柔”是程廷祚释《易》的基本义例，所作《易通·易学要论》间采先儒之言有合于《十翼》，也希望后世解《易》以此为准则的，而其他异说自然会尽除。^⑥

关于诸经命名，他认为命名《尚书》是因其记事，命名《诗经》是因其言志，命名《春秋》是因其名纪岁时，没有什么深刻的内涵。《易》就有

① 参见程廷祚《青溪文集》卷七，《与家鱼门论宋人说〈易〉之误书》。

② 程廷祚：《青溪文集》卷十二，《与方行之（庚辰十月）》。

③ 程廷祚：《青溪文集续编》卷五，《与王从先司马论〈易〉象数书》。

④ 程廷祚：《青溪文集续编》卷四，《上一斋晏公论〈易〉学书》。

⑤ 程廷祚：《易通·易学要论》卷首，《易学要论序》。

⑥ 参见程廷祚《易通·易学要论》卷首，《易学要论序》。

所不同了，学者应该详察，且不可以轻易下结论。有人问他《易》之名的由来可知晓吗？他答曰：昔者伏羲氏只是画卦，至文王才始为书，命名为《易》，又援引孔子《系辞》语“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德耶？”认为《易》未兴之时应无书，即使是有书也未得其名。名称的功能在于辨品类，昭度数，彰往察来，义取其专，使天下之人见名而知实。《周礼·大卜》有“三易”之说，如云：“一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。”夏、殷之《易》分别也称为《连山》、《归藏》，其名称不一，其实有二，而《周礼》把它们与《周易》并称为三易，恐怕证据不足。伏羲画卦之后，文王作《周易》之前这一段，虽然无书，但揆之以理，称之为《易》是最为恰当的。

《周易》以易名经，所谓易即易简，《系辞》说“乾以易知，坤以简能。”又“易简而天下之理得矣。”对于易简与理的关系，程廷祚说：“易简而不能得天下之理，非也；得天下之理而不本于易简，亦非也。惟此二者，故曰洁净；皆出于二者，故曰精微。”^① 易简与天下之理是一致的，而这就是洁净精微之教，反映了《周易》的本质。对于易简，程廷祚详加阐发，说：

故曰《易》与天地准，故能弥纶天地之道，吾乃今而知《易》之即易简也。客曰：易简何物也？余曰：易简者，道之大原；而易之所以为易者也，其体则乾坤也；其象则刚柔也；其数则九六也；情伪攻取，起而害之者，则险阻也。凡此皆卦象所具，文王系词焉。而明吉凶以致险阻；莫如易简。而易为乾道，天下之至尊也。于是乎以易该简，而经之名立焉，则始作八卦之旨，揭于中天矣，此文王之尽心于包牺者也。孔子赞《易》，发经之义以显经名，其阐明易简，初不一言而止。《大传》曰：‘乾以易知，坤以简能，易则易知，简则易从，由是以起贤人之德业，易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。’此孔子之尽心于前圣，而以易道诏万世者也。^②

《系辞》讲“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”，这里的准与弥纶指：

^① 程廷祚：《青溪文集续编》卷一，《救佛论》。

^② 程廷祚：《青溪文集续编》卷一，《周易以易名经论》。

“准者相平之意，言易道之大，与天地相平准也。弥者大无不舍，纶者细无不入也。”^① 也就是说《易》囊括天地之道，而易简是为“道之大原”、“易简而天下之理得”，反映《易》天人合一的本质，是“易之所以为易”的原因。他又引《系辞》“乾以易知”一段加以证明，说明正是由于易简，天下之理才可得，易简是《易》的根本或真谛。本此，他批评汉宋易学，以浅识之士妄为解诂，以日月之文配合成字，为了迎合经名而病经义，管窥蠡测，自不足以为道。至于训释迭兴，云连雾集，谓“易一名而含三义”，此为郑玄之《易》，以交易、变易为本原，此为宋儒之说。像焦延寿、京房以阴阳谶纬闳于前，陈抟、邵雍以先天河图奋于后，由此谈经，不得要领，凡此皆由于不知易简所致。^②

六经为明道立教之书，其中笺疏最多的当属《周易》。《尚书》有典谟训诰而无刚柔九六之象，《诗经》有风南雅颂而无吉凶悔吝之文，惟《周易》有之。由于经书的特色不同，后人很难把迂怪之说强加于《诗经》、《尚书》，而却容易以奇谈怪论附会于《周易》。在他看来，这是只见《诗经》、《尚书》与《周易》的表面不同，而不知它们在明道立教上并无二致。《周易》所谓的明道立教就是易简，“孔子作《传》首明易简，曰像此而谓之象，效此而谓之爻。盖虑《易》道之晦蚀于群言而揭其本原，以诏万世者至矣。”^③ 后儒慕象数之名，求之惟恐不得，得之也无补于一爻一象之用。笺疏之作本以平易明经，而以象数等附会于经，却反而蔽经。他还对易简的内涵做了透彻的分析。

易简包涵天人。有志者如何学《易》？他告诫：“求所谓易简而已。易简者，乾坤之精蕴，天命之大原，人事之极则也。内之则圣，外之则王，修之则治，不修之则乱。故庖牺大圣人像以为象，效以为爻，而前民用焉。”^④ 易简体现乾坤精蕴、天人合一之理，内圣外王，修齐治平皆以易简为准。

易简体现《易》所谓的生生之道。古人喜欢讲生之道，那么如何理解此道，有不同的看法，老子以长生为道，偏于乐，乐在不死，释家以无生为道，偏于畏，畏有生之为累，此皆非所以为道。孔子《系辞》则主张“生生之谓《易》”，即生生之道。《易》何以言生生？程廷祚回答说：“乾于是

① 程廷祚：《易通·周易正解》卷六，《系辞》第四章。

② 参见程廷祚《青溪文集续编》卷一，《周易以易名经论》。

③ 程廷祚：《大易择言》卷首，《大易择言序》。

④ 程廷祚：《青溪文集》卷七，《与家鱼门论宋人说〈易〉之误书》。

乎知始焉，坤于是乎作成焉，知始者则乾以易知，作成者则坤以简能焉，由是积而至于不可量则为富有之大业，推而至于不可穷则为日新之盛德焉，生生所以为《易》，而《易》为道之至者此也。”^① 易简为乾坤即天地成生万物，成就事业的终极动因。二氏之学不知易简，不知《系辞》所谓“乾坤毁，则无以见《易》，《易》不可见，则乾坤或几乎息矣”之义。乾坤也即刚柔，刚柔不已于天下，与乾坤不已于易简是一样的。乾坤是原始卦，如果没有刚柔相摩，八卦相荡，就不会有震巽坎离艮兑这六卦之用，八卦也不会完备。《系辞》讲“夫乾确然示人易矣，夫坤隤然示人简矣”，有易简相示，象以是像，爻以是效，吉凶功业一见于所系之辞，孔子作《易传》标出“易简”之义，始揭伏羲不言之隐，发明《周易》之蕴，可谓不遗余力。^②

易简与尽性。《中庸》讲“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性，则能尽物之性。”他认为人物之性皆可以己之性尽之，说明性无不同。性无不同，易知简能也无不同，此皆出于刚柔八卦摩荡。不明白这一点而主万物一体、天人合一，便是流于空谈而不切实用。他说：“惟合天地万物而为一，易知简能，则欲尽吾之性，必至于天地位万物育而后已焉。”^③ 易简之理离不开尽性，包括尽物之性与尽己之性，易简之道是通过尽性来完成的。释氏、智谋功利者、记诵辞章之儒、俗学之所以有害于易简在于不懂得尽性之理。

易简与知能是紧密相联的，《礼记·乐记》有“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣”一段，他借此分析易简与知能的关系，以为“人生而静，天之性也”是言易简之体，“感于物而动，性之欲也”是言易简之用，“物至知知，然后好恶形焉”是言易简之发于知能，“好恶无节于外，知诱于内，不能反躬，天理灭矣”是言知能之失其易简。“夫知能之失其易简，在好恶既形以后，当此之时，不能反躬，则物至而人化。一能反躬，则欲净而理全。易简之存亡在能反与不能反之间耳。”^④ 这段包括两层意思，其一是易简有体有用，其体是静、性，其用是动、欲，应以静制动，以性规欲。其二是易简与知能的关系，他讲的知能包括与生俱来的良知良

① 程廷祚：《青溪文集》卷一，《易论二》，《金陵丛书》本。

② 参见程廷祚《青溪文集》卷一，《易论二》。

③ 程廷祚：《易通·易学精义》“易简”条。

④ 程廷祚：《易通·易学精义》“易简”条。

能，也包括受后天习染的知与能，易简则偏重于本体，相对而言，知能属功能或作用。易简与知能相互依赖，两者应为一个统一的整体，不应失去对方，其中间有一个联接点，即反躬，是否反躬决定易简的存亡。

易简与中和。有人问《中庸》所谓中和与易简关系如何？他回答说：“中者易简俱存而未发，和者自易之简而已形。盖中为易简之体，和为易简之用也。”又问易简与释氏定慧之说如何？答曰“养易简之原于寂然不动之中为定，定久而光明发见为慧，慧乃易之所生而简即在其内。然释氏虽自名为定慧，而实不知有易简，则道所道而非吾之所谓道矣。”^①他认为中和即易简，中是易简之未发，所谓体，和是易简之已发见形，所谓用，两者称谓不同，实质一致。定慧源于易简，易简的本质是静，由静才有所谓的定力、慧力，释家不懂易简，则无从谈定慧。

易简与格致、诚意。他认为易简与致知、诚意相联，《大学》“致知即易知也，知既致，则易知出矣。意既诚，则简能从矣，易简既具，心可得而正矣。修身以后，易简而天下之理得也，易简在前，理得在后。”易简也与格物相联，“物即孟子蔽于物，《礼记》感物而动之物，格者抵敌之意，不使之入于内而为易简之害也。若以格物为穷理，《易》何以不曰理得而易简乎？”^②致知是易知，诚意是易简，这些都属于正心工夫，做到正心工夫自然可修身齐家治国平天下，即《系辞》所谓的“易简而天下之理得”。格物之格“抵敌之意”，此继承司马光之说，也与颜李学派格杀之格相似，物有物欲之义。格物是不害于易简，格物为易简服务而非穷理，反对理学所讲的格物穷理之说。

程廷祚说：“以《易》为犹未免于繁赜，《易》之所用，一奇一偶而已。如是而后谓之洁静精微，如是而后谓之易简，圣人所以崇德广业，而非仅为卜筮之书，职是故也。”^③易简与洁静精微、崇德广业相联，体现了内圣与外王的一致，不为异说所动。易简是易道（教）的精髓，广大和精微也是易道的特点，但这两点使《易》容易受到奇谈怪论的曲解，他说：

夫六经惟《易》说多门，然不越二端，以易道广大则窜伏而假借

① 程廷祚：《易通·易学精义》“易简”条。

② 程廷祚：《易通·易学精义》“易简”条。

③ 程廷祚：《青溪文集续编》卷四，《上一斋晏公论〈易〉学书》。

之，以易道精微则穿凿而附会之。窜伏假借，若占候修炼推算之类是也；穿凿附会，若马郑荀虞之象数是也。^①

占候修炼推算与象数学的出现就是没有正确理解易道广大精微的真谛而误入歧途。他对易道广大的内涵作了分析：“《易》道之在天下，无所不该。然三圣人之垂世立教者，阅数千载而同一揆，非仅为卜筮之书而已也。学不以此，则为曲学；道不以此，则为异端。”^② 易道作为圣人垂世立教者，其广大应包括天地万物人心人道方方面面，后世谈《易》者往往因为其广大而简单加以比附割裂，致使《易》之所谓广大不能究心于天命人心以正人道，也于世无补。他认为，“于洁静精微之旨封锢于异说，而不得被诸日用者，略为诠释，而吾儒与二氏之异同亦旁及焉，皆《易》理之不可阙者也。”^③ 后世对洁静精微的理解趋于内省，而且脱离日用伦常，变得空洞无物，他告诫学者应从孔子《易传》洁静精微之教出发，把内在的道德修养与外在的事功实践结合起来。

程廷祚认为，易道以人道为主，人道不离性命日用，圣人作《易》是为民用，与人们的日常生活休戚相关，汉魏以下注《易》者或偏于象数，或空谈性理，或追随所谓的河图洛书、先天之学，“殊不知天生圣人以立人道，人道不外于性命日用。六经垂训，理有同归，而《大易》其尤彰明较著者也。”^④ 易道的表达离不开辞，《周易》中系辞所传达的信息对人们的趋避十分重要，他对系辞也进行了分析，指出：“系辞大端以吉凶悔吝无咎数为断；吉与无咎属善，凶与吝属不善，而总以悔为上下之关键。盖吉凶等属事，悔属心，人之所以灵者心而已，故知悔则可以无咎可以吉，不知悔则至于吝至于凶，故曰震无咎者存乎悔。然悔之为言，非欲其已至于悔而能悔也，知其将至于悔而能勿蹈之为贵，故曰忧悔吝者存乎介。”^⑤ 系辞包括吉凶悔吝无咎几种，其中以悔为最重要。悔之所以重要不在于“已至于悔而能悔”，而在于“将至于悔而能勿蹈”，就是在还没有到悔恨之时及时知晓而加以避免，这就要知“介”，《系辞》所说的“介”有苗头、征兆之义。

① 程廷祚：《青溪文集》卷十一，《与毗陵许方亨书》。

② 程廷祚：《青溪文集续编》卷四，《上一斋晏公论〈易〉学书》。

③ 程廷祚：《易通·易学精义》卷首，《易学精义序》。

④ 程廷祚：《青溪文集续编》卷八，《复家鱼门》。

⑤ 参见程廷祚《易通·易学要论》卷下，《杂论》。

《易传》说“刚柔者，立本者也；变通者，趣时者也；吉凶者，贞胜者也。”他加以发挥认为《周易》包括三方面：以性命为经，以吉凶为纬，以变通为用。自易道不明而后，性命之学坏于空谈，吉凶之理论于术数，变通之道反被世俗豪杰所用。其原因在于：“天地以易简定位，圣人以易简成能，云行雨施而品物流形，范围天地而曲成万物。尽性命之理者，未有不极事功之盛者也。”秦、汉以降，离圣人愈远，天下之士不是驰骛于智名勇功，就是沉溺于记诵词章。佛老之流又以虚无清静树其无父无君之教。宋儒出而与之争，又以主静偏阴为归，以先天太极为宗，乾坤易简之旨尽失。图象日滋，论说日繁，佛老不可胜，性命之学流于空谈。圣人论吉凶，“以人心之鬼神为断，人心之鬼神，即天地之中，而吾之所受以生者是也。顺之则吉，逆之则凶，故曰鬼与神合其吉凶。”后来谈术数者借助于五行生克，日辰衰旺以推测休咎、趋避，弃人心之正理，恣幽渺之邪说，惑世诬民，使天下人昧于祸福。吉凶之理论于术数。变通者为圣人之大用，“至一者，道也；至不一者，时也。事之所起，而时见焉；时之所值，而位成焉；时异位异，则道从之而异。故变通者将以合道也，非以便己而营其私也。”汉唐以来，豪杰皆自谓明于时务，达于权宜，而实以苟且侥幸为先，不义可行，不辜可杀，凡可以甘心而肆志者，无不可为。以反经合道之论，为人欲横流之资，其敝可胜道矣。^①

对于程廷祚的易道（教）观点，李绂引《易传》加以评论说：“昔孔子称乾坤为《易》之门，而著其德曰易简。《记》又曰洁静精微易教也，夫然则易之为易可识矣。然孰由此旨以推见象数之大原与义理之精奥，而不为异说所惑。”^②肯定程廷祚对易道的理解与倡导。他倡导易道，阐释易简、广大、洁静精微等内容旨在强调其治《易》重视哲理性，反对《易》为卜筮之说。

四 自天地而下一气而已

程廷祚指出：“《易》与天地准，以见非与天地合德之圣人不能作也。”^③圣人作《易》以天地为蓝本，准天地，他把天地看成是客观的对象，

① 程廷祚：《青溪文集续编》卷一，《易论（世运）》。

② 李绂：《易通序》，《易通》卷首。

③ 程廷祚：《大易择言》卷三十三，《系辞上传》第四章。

借用气、阴阳、太极、道器诸范畴探讨了天地自然的存在及其变化的特点，勾勒出一幅朴素的自然画卷。

宋明理学（狭义）在气理关系上更重视理而不是气，程廷祚不同意这种贵理贱气之说，理虽然很重要，但在天地尚未形成之际，理藏于哪？天地万物化生以后，理又如何执掌或控制？人们只见其理的条理分明、文理灿著而贵理贱气，这是舍本逐末，基于此，他明确提出“自天地而下一气而已”的命题，说：

夫气安可贱乎？自天地而下一气而已。吾见夫天地之始也，见夫天地之化之日出而不穷也，见夫万物之生死消长也，无非气者。天地之始于一交，气之动也；自一交以至于万变，气之盛也；由万变以复归于无有，气之尽也。向使无此气，则乾坤何以奠，日月何以明，山何以峙，水何以流，万物何以蕃衍。故《易》曰：刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，此非造物之大端，不过一气之明验乎？^①

“自天地而下一气而已”说明气具有双重意义，其一是本体意义。气是天地万物的本原，文中的几个“何以”指陈气是“造物之大端”。其二始终意义。气贯穿于万物的生死，一交而生，盛极而归于无有，万物的生死实际上是气的兴衰过程。他的这一思想是对宋明以来气论的继承与发展。以下以气为轴心展开有关太极、阴阳、道器的讨论。

他还把太极、阴阳等都视为气，所谓太极，“亦可谓之气乎？曰太极亦气也。《易》有太极，是生两仪，天地之间，惟气能生物，而谓理能生两仪可乎？然则性亦可谓气乎？”^②天地之间之所以成象成形无非气之所为，其中气的精英最灵最秀为性，但也离不开气。如热能发光者为火，气之精英如火之有光，光不可以为非火，则性不可以为非气。

太极一语出自《系辞》。何为太极？他的基本观点是“太极即阴阳而已矣。”^③人们往往不理解阴阳的本义，把阴阳视为粗迹，而不知其精粗

① 程廷祚：《青溪文集》卷七，《原气》。

② 程廷祚：《青溪文集》卷七，《原气》。

③ 程廷祚：《大易择言》卷三十四，《系辞上传》第十一章。

巨细无所不包、无所不统。他不赞同朱熹讲阴阳迭运者为气，其理是所谓的道，而太极则是理之极致，阴阳属于形气，太极属于理之极致的说法，更不赞同陈抟所谓的先天太极一图，认为这是对太极的曲解，把阴阳与太极一分为二。他写道：“《易》有太极，《易》即此书也，是生两仪言《易》之书，由阴阳而后生奇耦之二画，以明书中之奇耦，即天地之间阴阳而非有他。后人跻太极于阴阳之上，而又不知是生两仪即指作《易》者而言，于是纷纷之论，河汉而无极矣。”^① 这里的《易》指书，反对后人“跻太极于阴阳之上”，超越阴阳言太极，进一步表明太极与阴阳应是一体的。

接下来就是“两仪”以后，是指“两仪一奇一耦也，两仪生四象，四象谓三画之经卦也，四象生八卦，八卦谓六画之重卦也。何以知四象之为经卦也，乾坤纯奇纯耦为二象，震坎艮一奇二耦，巽离兑一耦二奇为二象，非四象乎。”^② 两仪指奇偶。四象由奇偶生成，也即乾坤纯奇纯偶为二象，震坎艮一奇二耦、巽离兑一耦二奇为二象，共是四象。四象生八卦，指“四象者三画之卦是也，八卦者重卦六十有四是也。”^③ 四象所生的八卦原为三画卦，后重为六画卦即重卦，由重卦演生出六十四卦。何以知八卦为重卦，《系辞》明确讲“八卦定吉凶”，定吉凶是重卦之事，三画之卦是不能定吉凶的。他说：“太极即阴阳也，非阴阳之外有一物也。”^④ 两仪即易书中的奇耦，两画非泛指阴阳。四象即三画之八卦，既不是四时、七八九六，也不是金木水火、二画之太少阴阳。八卦即重卦六十四，非谓三画之卦。邵雍在一奇一耦之上各加一画，分阴阳太少谓之四象，荒诞无据。对邵氏的“加一倍法”，以及陈抟的先天之序均持批评态度。

他认为阴阳具有同等重要的地位，“大而天地，细而微尘，显而世界之灿著，隐而人心之未发，皆一阴一阳之所并到。”^⑤ 断言未有独阴孤阳而能成一事者。他又强调阴阳相交产生天地万物的积极作用，说：“真阴真阳者，阴阳之分也，岂《易》言知哉？若耳目所可及，心思所可到，则无非二物之交。盖二物不交，则无天地万物，而人与天地万物同生于其交者

① 程廷祚：《易通·易学要论》卷下，《杂论》。

② 程廷祚：《易通·易学要论》卷下，《杂论》。

③ 程廷祚：《易通·周易正解》卷六，《系辞》第十一章。

④ 程廷祚：《易通·易学精义》“一阴一阳之谓道”条。

⑤ 程廷祚：《易通·易学精义》“性命”条。

也。”又“阴阳之交，乃人受生之根，无一息之可离，圣人本此以基大业者也。”^① 阴阳相交才产生天地万物，阴阳在生成万物中起着同等重要的作用。进而他反对释氏、仙家以及宋儒，认为释氏不言阴阳而以天为第二义，其见解失之过高。仙家讲修炼之法，期于阴尽而阳存，因此有纯阳之说，而不知天下并无纯阳而能独立存在的事物。至于宋儒尊太极而抑阴阳，凡此皆不明《易》有关阴阳均平之理。他也反对宋儒所谓的阴静阳动之说，指出：“阴阳各有动静，固非动而生阳，静而生阴，亦非阳一于动而无静，阴一于静而无动也。”^② 阴阳各有其动静，不理解《易》的这一特色，于是有所谓的静为纯坤主静之说，流于老庄道家而不知。

程廷祚讲太极、阴阳总与道连带在一起，提出“太极即一阴一阳之谓道”^③ 的命题。他论道指出：“离天以言道则不知道”，至于所谓的道者在于“博文多识”、“心斋坐忘”、“理天下、定国家”诸说，则是知末而不知本，就其本源来说，道是什么呢？“道者天命之不容已于天下者也。”^④ 相对来说还是从比较抽象的意义上来界定道。他还揭出了道的两个特点：阴阳结合与体用结合。

第一，道是阴阳的结合。他说：“阴主天下之形承阳者也，阳主天下之象统阴者也。一阴一阳之谓道，言道者乃一阴一阳之所行，无时无地而可离，舍是则无所谓道而亦无所谓太极矣。”^⑤ 道是阴阳的结合，不赞同宋人以阴阳为气，以太极为理或道之说，认为这种主张割裂了道与阴阳的关系。何为“一阴一阳之谓道”，有云：

一阴一阳之谓道，言一阴一阳之所行乃谓之道，非即以阴阳为道也。圣人不即以阴阳为道者，虑天下之贱视夫阴阳也。……道犹路也，所以行者也。考之经传，各有其义。一阴一阳之谓道，此言道者阴阳所以行之路也；率性之谓道，此言道者性所行之路也；天下之达道五，此言道者天下之人所行之路也，皆道之正义。……阴阳兼理与气，而阴阳不得谓之理谓之气，故曰一阴一阳之谓道。……或曰理与道之分何若？

① 程廷祚：《易通·易学精义》“阴阳刚柔”条。

② 程廷祚：《大易择言》卷三十四，《系辞上传》第六章。

③ 程廷祚：《易通·易学要论》卷下，《杂论》。

④ 程廷祚：《青溪文集》卷七，《原道》。

⑤ 程廷祚：《易通·周易正解》卷六，《系辞》第五章。

曰道者阴阳所行之路，理者阴阳所为之事也。^①

“道犹路也，所以行者也”一语道出道的基本含义，“一阴一阳之谓道”是讲“道者阴阳所以行之路也”，^②由此看出道是描述阴阳所以行的范畴，当然不离阴阳，但又不等于阴阳。与道一样，理也是说明阴阳的概念，阴阳兼理气，如果说“道者阴阳所行之路”，那么“理者阴阳所为之事”，理也不离阴阳。道或理在这里已经不是理学家所讲的一种抽象，而成为说明具体事物的概念。他还提出“气之外无道”的命题，说：“《易》曰一阴一阳之谓道，领道于阴阳，则气之外无道也。又曰乾以易知，坤以简能，易简而天理之理得矣。然则气其大始而理其后起者哉。”^③又认为孟子“曰浩然之气，不曰理而曰气，则气之外无理也。”^④道或理于气中，气才是本体或始基，道或理都因气而起，因气而发挥自己的功能。

基于此，他对历代曲解阴阳的观点给予批评，认为三代以后，阴阳之说晦而不明，术数家以阴阳配以五行生克，星宿吉凶，惑世诬民。一些儒家不知阴阳无所不包、无所不统，只把它当成寒暑昼夜之粗迹而不值得一提。宋儒又提出所谓的太极先天、河图洛书等，以为只有它们才是天下之精理妙义，这显然与《系辞》所谓“一阴一阳之谓道”背道而驰。就《易》而言，阴阳之义不明，刚柔九六健顺易简之理皆不能明，自遁于太极先天诸说，以矜高妙而不知，其欲求深反而陷浅，有害于《易》而无功于道。他批评的矛头所向直指宋儒，认为宋儒不悟，“以太极为理，尊而上之，以阴阳为气，抑而下之，故其说曰阴阳迭运者气也，其理则所谓道，岂知理者即一阴一阳之所为，而阴阳之外又无所谓太极乎？”^⑤《系辞》讲“一阴一阳之谓道”、“立天之道曰阴与阳”，并未有“太极之谓道”、“立天之道曰太

① 程廷祚：《易通·易学精义》“一阴一阳之谓道”条。

② 他在后来撰写的《大易择言》再次强调了这种观点：“阴阳二物，其大者生天生地而成天下一切之形象。其精者为上天之载于穆之命，其显者为日星河岳鬼神之变化，其降于人也为易知简能仁义之性。盖天下之可知可见与无形无迹者无非二物之所为，故曰一阴一阳之谓道，道犹路也，谓之道者言道乃阴阳所行之路。且下文善性仁知盛德大业以及不测之神，莫不统于此语，则阴阳之外无所谓道可知矣。”《大易择言》卷三十四，《系辞上传》第五章。

③ 程廷祚：《青溪文集》卷七，《原气》。

④ 程廷祚：《青溪文集》卷七，《原气》。

⑤ 程廷祚：《易通·易学精义》“一阴一阳之谓道”条。

极”之说。《周易》只以奇耦二画经纬万变，阴阳为天下万物之本，也是天地万物之源。因此反对把太极、道、理凌驾于阴阳之上。

第二，道是体用结合。程廷祚说：“庄子云《易》以道阴阳，知《易》之本矣，而未及其用也。伊川云《易》者随时变易以从道也，知《易》之用矣，而未明其本也。《大传》曰刚柔者立本者也，变通者趋时者也，其至矣乎。”^① 这里的本相对于用而言为体。庄子与程颐都有片面性，只有《易传》主张道之体即刚柔阴阳，道之用即变化，包括变易、变通、趋时体用不二，两者是统一的，因此才是全面的。

他讨论了道的作用，也即分析变化，“盖天地之道莫大于变化，而变化皆刚柔之所为。”^② 变化指“卦象爻位之不一，进退则指万物之消长往来，故曰变化者进退之象也。在《易》则为进退为变化，俱不越刚柔二端，故上文曰刚柔相推而生变化，相推犹后章明相推寒暑相推之义。卦爻中或刚在初柔在上，或柔在二刚在五，六十四卦之中无一同者，所谓相推，所谓变化，其说尽于此矣。”^③ 变化也是进退，指万物的消长为刚柔所为，刚柔所为指刚柔之间的相推即交互作用，由此而产生变化，推动事物的向前发展。这种变化与发展是在不断地更新着：“积不可量故曰富有，化不可穷故曰日新，富有日新，阴阳所以生天下之生也。由其所行则谓之道，由其生生则谓之《易》，一而已矣。”^④ 《系辞》讲的“富有日新”集中体现了他所讲的变化“积不可量”、“化不可穷”的特征，也反映《周易》所主张的“生生不已”之道。

程廷祚还探讨了道器关系，他讲道器关系以《系辞》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”为依据，指出道器、形而上形而下的分合统一，如云：

或曰圣人道本一贯，而《传》又有形上形下之说，何也？曰夫妙万物而为言者，初不离乎万物，此器与道之合也。然妙万物而为言者，又不染乎万物，此道与器之分也。知形下而不知形上，则流于粗浊；知形上而不知形下，则入于空虚，既知形上又知形下，此一贯之者

① 程廷祚：《易通·易学精义》“统论”条。

② 程廷祚：《大易择言》卷三十四，《系辞上传》第一章。

③ 程廷祚：《大易择言》卷三十四，《系辞上传》第二章。

④ 程廷祚：《易通·周易正解》卷六，《系辞》第五章。

也。……器即道也，合而观之，有形上形下之分。二氏知形上之说而曰无形，是离器与道而二之矣。且于无形之中，惟见其一无所有，而不见其无所不有，其学之偏由于心之粗。^①

所谓道器的分合是从不同意义上说的。道初不离万物，此为道器之合，不离万物又不杂于万物，此为道器之分。他告诫既要知形而上与形而下是统一的，如此才不至于流于粗浊或空虚。只有把道器看成一个统一体，才能理解它们之间的分合关系，讲分指道与器不能等同，讲合指道与器又相互联系，道器是有差别的统一。

在道器、形上形下的关系上，他似乎更强调道、形上的根本意义，说：“形而上者谓之道，阴阳刚柔之事也；形而下者谓之器，成象成形之事也。道明然后器立，圣人于阴阳刚柔，辨之如烛照数计，安之如日用饮食，而经纬天地若无事焉。降及大贤于所谓形而上者已不能皆见，故事业有愧于圣人。其余笃诚谨愿之士，则皆不及见矣。故道不明而器克尽者未之有也。”^②“道明然后器立”、“道不明而器克尽者未之有”皆说明道在器先，有道然后有器，道在成象成形之前就已经存在，器则是成象成形后的产物。在这里道不是空洞的抽象，也不是实体而却履行着派生实体的功能。这种功能似乎是有知识人的专利，即“器者凡民所同具，道者君子所独行。”^③

程廷祚重点分析了道、形而上的意义，指出其特色。《周易》诸卦中乾坤占有主导地位，关于乾，他说：“形而上者莫大于乾，乾而曰元，道之首也。形而下者于是乎出，万物资始乃统天，虽天之大亦形而下之矣，是故云行雨施化之盛日出而不穷，品物流形功之著无在而不彰，是乾元者于天下谓之道。”^④乾为形而上之最，其元为道之首，形而下之万物统一于天，但天也是形而下，乾象天，乾是形而上形而下的统一。乾坤分别为纯阳纯阴卦，其他卦皆由此演出，他把乾坤与形上形下联系起来，认为形而上下即所谓乾坤形上形下。卦象以前为形上之乾坤，卦象以后为形下之乾坤，可见与不可见无非是乾坤，所以为《易》之蕴。知晓这一点，所谓一阴一阳之谓道，

① 程廷祚：《易通·易学精义》“形而上者谓之道”条。

② 程廷祚：《易通·易学精义》“一阴一阳之谓道”条。

③ 程廷祚：《大易择言》卷二十，《睽》。

④ 程廷祚：《易通·周易正解》卷一，《乾》。

以及《易》有太极即指卦象以前，一目了然。^①形上形下涉及对于有无的理解，他有一段十分精彩的论述，如下：

一有一无，故凡在天地之间者皆半可见、半不可见。以人身言之，则面以前可见而背以后不可见也。以宇宙言之，则地平以上可见，而地平以下不可见也。以一日言之，则昼可见，而夜不可见也。以世运言之，则已往者可见，而未来者不可见也。究其极而言之，则器可见而道不可见也。然则道可以谓之无乎？曰谓之无不可，谓之无形则可。然则圣人不曰无形而曰形而上者何也？曰此所以为圣人之言也。夫道不可以谓之无者，以道之自有其有也，可以谓之无形者，以道之自有其有而不涉天下一切之有也。若夫圣人则其视道之无，不啻视天下之有，其视道之无形，不啻视天下之有形，学至圣人则道无形而有形，然谓之无形不可，谓之有形又不可，则曰形而上者至哉言矣。^②

把有与无、有形与无形区分开来，因此不谈有无而谈有形无形。以形分为半可见半不可见，半不可见是不见其形，但并不等于其不存在，只是人们受着感官等的局限，又以时间空间之实例证明。不能因为其形不可见就把它视为无，因此说“无不可”，“无形则可”，这是从存在角度论有无，而非以自己的主观做出推断。至于圣人不谈“无形”而主“形而上”，这可以避免以有形与无形立论而出现的偏颇，超越有形与无形这一立足以主观的判断，更能反映出道作为不落于有形无形又包含它们的这一特质，也就是说以形而上来说明道的特质是最恰如其分的。

他对释老提出批评，说：“释氏曰空而已矣，老氏曰无而已矣。圣人视空犹实，视无如有。”佛氏言圆妙寂三者皆见于《易》，与《易》讲的形而上者有相似之处，“但彼于形而上者，概以一空字尽之，不知其中为阴阳二物；于形而下者，概以一色字目之，不知空中之所有皆缘色而见，而又不知所谓色者不可漫然无同异之别也。佛氏所见之粗，当以《大易》正之。”^③释氏讲空，老氏讲无，均割裂有无、形上形下，《易》主张空实、无有结

① 程廷祚：《大易择言》卷三十四，《系辞上传》第十三章。

② 程廷祚：《易通·易学精义》“形而上者谓之道”条。

③ 程廷祚：《易通·易学精义》“形而上者谓之道”条。

合，此乃《中庸》所谓“莫见乎隐，莫显乎微。”形上形下统一说明《易》讲的道具有丰富的内涵。

他又批评佛氏真空，说：“佛氏证真空于不生不灭之地，较之圣人似更为微妙，更为无迹。然佛氏以空见空则无往不空，故其用不被于世，吾儒以实见空，故无往不实，而能为天地人物之主。”^①真空即空洞无物，这在现实中是不存在的，儒学讲空以实见，如果说佛家讲的空是一种境界，属人生修养范围，但不能以此来否定客观事物的存在。他是从客观角度理解空的，倡导“以实见空”，以为学不知此则为曲学，人不知此则为小人。他也认为佛老所理解的道是消极的、片面的，甚至是不可知的，而易道有所不同，是积极的、全面的，“率性达道”，为我所用，佛老却不知晓这一点。^②

他对自然界也持一种发展的观点，如释《系辞》“原始反终”一段时说：“原始反终者，原其始则自无而之有，反其终则自有而之无，万物之所以生即其所以死也。精气者气得聚而精灵，神之谓也；游魂者魂失其依而游放，鬼之谓也。盖天地之变化不可穷而幽明尽之，死生之变化不可穷而始终尽之，鬼神的变化不可穷而精气游魂尽之。”^③有与无的变化是事物发展转化的过程，以此论生死鬼神，不过是气的聚散。幽明、始终、游魂称谓不一，皆反映了天地、死生、鬼神变化的进程，此三者皆为变化的极致。

五 性则尽之，心则正之

《易》以人为本，程廷祚从天人关系角度谈论人，他认为人生本于天地相交，天地一交以后，糟粕者成其形，精英者立其性，“天地之所知所能，遂举其全而畀之于人，且不但此也。天地之知能自是遂退谢于无为，而世界任人之辟之，民物任之奠之，鬼神任人之所以酬酢之。《易》曰乾知大始，坤作成物。知始成物而前则人在天地，知始成物而后则天地在人，而谓仅如薪火之相附、父子之相属也乎。《记》曰人者天地之心，古之善言人者无过于此矣。夫知人为天地之心，则初无彼此也，初无表里也，不止于呼吸之相通，形影之相随也，幽独之当慎者此也，化育可赞而天地可参者此也，福善祸淫捷于影响者亦此也。而六经之指归，万事之条理，一以贯之而无遗矣。”^④

① 程廷祚：《易通·易学精义》“中正”条。

② 参见程廷祚《易通·易学精义》“一阴一阳之谓道”条。

③ 程廷祚：《易通·周易正解》卷六，《系辞》第四章。

④ 程廷祚：《青溪文集》卷七，《原人》。

天地生人从理论上说人应完美无缺，如同父子薪火相传，天生人后，人接绪天创造自然未有之奇迹，在天地万物中具有崇高的地位，因此说“人者天地之心”。那么为何出现智愚贤不肖之不齐，此非天之所为，而是人后所致，包括受世运之污隆，水土之风气，家世之盛衰，父母之习尚嗜好等影响。习于正则正，习于邪则邪。

他不同意以五行比附人的做法，认为陋儒在太极之下确立阴阳五行，并将其视为人的根本，即所谓妙合而凝者。这种观点不知人与五行虽然同为一物，处于天地之间，但就物的精粗大小而言，五行与人不是相同的，而且陋儒也不懂得天地之所以生物的原因。五行所反映的不过是天地之偏，如水能润下而不能炎上，金能从革而不能曲直，其自囿于方隅如此，又如何能萃其精气而生出聪慧之人？所谓的五常之性出于五行，为汉儒粗浅之论，后人不察而沿袭其误，把人与物简单地混为一谈。^① 他服膺孟子的“万物皆备于我”，以为人道圆象天，趾方象地，两目象明，声音象雷霆，其心通于万理，其体具于万形，岂能以五行而尽，也就是说人体现了天地造物之全而非偏。

程廷祚集中探讨了人的心性问题的，他释乾卦说：“见群龙无首者无心也，人心有将迎，每每先物而动，此非天德之正。惟尽性之圣人，物之去来未尝有心，不先而随，为见群龙无首之象。《传》曰乃见天则，天以无心成化，圣人尽性之学于此为极。”^② 乾用九“群龙无首”是指天生万物而无心，人也应无主观之心，无先入之见，才可以如《文言》所说“乃见天则”。尽性是尽己所秉赋的天性而非主观，尽性即符合天心。他还提出“性则尽之，心则正之”的命题来分析心性，指出：

性，水也，心，水之流也，情，水流之波澜也，意必固我，水之凝而为冰也。圣人于性则尽之，心则正之，情则平之，意必固我则绝之。人性以意必固我而灭，世道以意必固我而坏。^③

把性比作水，心比做水流，情比做水流的波澜，这些都说明它们本来自然而

① 参见程廷祚《易通·易学精义》“性命”条。

② 程廷祚：《易通·易学精义》“乾坤”条。

③ 程廷祚：《易通·易学精义》“性命”条。

然，没有任何主观的修饰，意比做水凝结为冰，冰虽是自然现象，但非水本身固有，而是由外在因素（天气）造成的。在这里，意为人之所发属于主观，由于受此影响，必须尽性以正心。以下他分别对心性问题进行了深入的研讨。

他从多角度分析性。从气角度谈性，服膺孟子关于“形色天性也”的主张，指出：“夫以形色为性，则气之外无性也。”^① 性属气的范围，是具体而非抽象的，“胶理以言性，则不知性。”^② 从此角度论性主要依据《系辞》“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”一句，他提出“性者至善之气”的观点，说：

言阴阳之气之善，即阴阳之性之善也。然性之能不在五常，不在万事，而在于能知，知在于能爱，爱非独爱其亲其兄之谓也。吾观于能言之孺子，无知之野夫，其无所闻见则已耳。其目所乍见，耳所乍闻者，则必求明其故，于心而属属乎，其若迫此，其必有不忍遗乎物，不忍外乎物者，则万物一体之大原备于此矣。不忍者仁也，义以宜之，礼以序之，智以别之，信以实之，故曰元者善之长也，性之成始而成终者也。虽然性所以能爱之，故吾得而知之，而性所以知爱之，故吾不得而知之，其天乎，其天乎。^③

性善是因阴阳之气善，性的功能在于知、爱，知、爱即是人与生俱来的，如孟子所谓的不忍之心，以此心来对待他人乃至万物，当然万物一体，皆备于我，社会的秩序由此而立。这还是从天赋人性立论的。为何说“性者至善之气”？他援引《易传》“天地感而万物化生”、“天地絪縕，万物化醇”，认为阴阳二气相遇，阳必求阴，阴必求阳，此为天地之性也即夫妇之性。阴阳相求相感之际，其性既真，其情自密，必定绸缪亲密无间，这就是至善之气。人乘此至善之气以生而谓性，岂有不善？^④

《系辞》有“继善成性”一句，他对此做出解释：“继之者善，所谓维天之命，于穆不已也。人物所由以立者，阴阳不贰之大用。成之者性，所谓

① 程廷祚：《青溪文集》卷七，《原气》。

② 程廷祚：《青溪文集》卷七，《原道》。

③ 程廷祚：《青溪文集》卷七，《原性》。

④ 参见程廷祚《青溪文集》卷七，《原性》。

乾道变化，各正性命也，则亦无之而非道之所在矣。”^①《诗经·周颂·清庙》“维天之命，于穆不已”是赞美天道运行而不止，乾卦《彖》“乾道变化，各正性命”，乾象天，其为道使物渐变卒化，各能正定物之性命。以此解“继之者善，成之者性”，说明人继天原有之善性来成就己之善性的客观过程，其中没有一点主观私念，是纯粹自然而然的。他把性善与道联系起来加以考察，认为两者不可分，“道者阴阳之所行，善者其生物之心，性者其命物之具也。善日出而不穷故曰继，性一成而不变故曰成。非继之者善，则大化之流行有时而或息矣，非成之者性，则物之偏全同异混淆而难定矣。”^②道是阴阳之所行，善为天地生物之心，性为天命之具。天道变化不已，其善性也非一成不变，天赋人所具有的善性也要继成，即不断地发展更新，如此才能与天地变化相适应。这表明继善成性并非一劳永逸，而是一个生生不已的过程。

从形而上、未发视角谈性。他把《中庸》讲的“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”，与《系辞》所说“形而上者谓之道，形而下者谓之器”作对比，指出：“谓之道矣，而必曰形而上，以离乎形究不可见道也；谓之中矣，而必曰未发，以离乎喜怒哀乐究不可以见中也。道藏天下万形之根，中藏喜怒哀乐之根。时之未行，物之未生，莫不摄于天之元气，中为大本，岂独涵此四者乎？且道也，性也，一无所有而无所不有者也。一无所有而自有其有，故圣人以为终无。无所不有而非有天下之有，故圣人以为终有。曰未发，曰形而上，诚非圣人不能为此至精之论。”^③在这里，他更重视形而上、未发，以为形而上而不离形为道，未发而不离喜怒哀乐为中，道、中为本根，其特点是在有形与未生之前，而有形与已生的东西皆由此引出。性也具有此特点，从形而上、未发谈性，此性似乎“一无所有而无所不有”，不落于具体的有无，而却包含着潜在的有，这种潜在的有终能变成现实的有。

《中庸》讲“天命之谓性”，他从天命出发论性说：“言性者天之所以生物，即物之所以有生命者，生之本也。其体可得而闻乎？曰性生于天者也，天以无声无臭之体主天下之大命，而人之性亦如之。”^④性反映了天生万物

① 程廷祚：《易通·周易正解》卷六，《系辞》第五章。

② 程廷祚：《易通·易学精义》“一阴一阳之谓道”条。

③ 程廷祚：《青溪文集续编》卷五，《复家鱼门论性学书》。

④ 程廷祚：《青溪文集》卷七，《原性》。

的本性，物因此而而有生命。“天以无声无臭之体主天下之大命”，天与命相联系，以此界定性，说明性体现天人合一，性即天性。此性不落于世俗，是从发生学意义上立论的。

人是由心知血气构成的，他从心知血气角度谈性命，说：“心知血气合而为人，心知性主之，血气命主之，心知不可遽以为性出于性者也，血气不可遽以为命出于命者也，性命之外无余事矣。”又“人之所以生谓之命，所以知谓之性，生而后有知，则命先于性，知为生之主，则性重于命，然性非命无以丽，命非性无以灵。其在未生之先，则性命俱寂；既生以后，则性命俱融，既无先后之分，亦无轻重之别也。”^①把性命对举是有依据的，并援引经书加以证明，如《周易》以阴阳之同异，乾坤之奇耦，穷理尽性以至命，《论语》性相近，《礼记》凡民皆有血气心知之性，生于天地之间者皆曰命，《左传》民受天地之中以生所谓命，等等。生是命，知是性，先生后知，先命后性，但知为生之主，性重于命，性命的关系是“性非命无以丽，命非性无以灵”，两者密不可分。

他以此来谈性善，认为性主心知，命主血气，血气为物。人在初生伊始既有秀顽厚薄之分，有生之后又易为习染所污，见闻所蔽，知诱于外，不能反躬，以至于灭天理而穷人欲，出现不善，此皆血气之所为。这似乎在说性本善，命可能导致不善。既然性命统一，如何说性善而命可能导致不善？这是因为性主心知，命主血气，它们“所主既殊，则其效相远。”^②而不知者以为性恶、善恶相混，或宋儒有所谓的义理之性与气质之性之分，此皆昧于性命之说而未窥《周易》底蕴。他也注意到“然人皆有性，而或为情欲所蔽，或为事故所牵，欲见其性而不能，或终于失其性者多矣。”^③因此要尽性。

程廷祚论心也主心知，认为要真正了解人之所以为人，首先要了解人与物的区别，要知人与物的区别，应先观天地的知能。天地的知能莫大于能生人，尤其莫大于能生人之心。心为知之所载、气之至清者。凡是生命都有知，包括自然界的动植物，而人的知有所不同，那就是他有心知，心知是人与物的根本区别所在。心知源于天，其产生以后又不同于天，与天形成了一

① 程廷祚：《易通·易学精义》“性命”条。

② 程廷祚：《易通·易学精义》“性命”条。

③ 程廷祚：《大易择言》卷二十五，《井》。

种互动的关系，对此他说：

未交以前，天地无此知能，既交以后，天地亦无此知能，其端惟在于人心而已矣。天能生人而与以人之心，此人之所以不如天地也，生于天地而能全有天地之知能，此天地之所以不如人也。人惟有此心知，故学天而至于天，学地而至于地，以及天地所不知不能者而皆知之，皆能之。^①

在这里“交”起了重要作用。未交之前，天地无此知能，相交后，天地虽无此知能，但由此而产生的人更有了心知。一方面从发生意义上讲，心知源于天，人在这一点上不如天，另一方面从功能意义上讲，人有心知，充分体现天地知能，天又不如人。心知是天馈赠给人的佳作，使其可超拔于万类之上，独领风骚。人应当充分意识到这一点，以心知为本，尽力发挥其功能来体现人的本性。如此才不会徒守其血气，混同于昆虫鸟兽，也不至于妄用其血气，以害于天地之间。

他反对单纯地以形言心，认为“围形以言心则不知心”，^②由此提出道心与人心之辨，在解震卦时认为，此卦上下皆震，卦中阳爻为道心之动，阴爻为人心之动，全卦有道心能自奋于人心之象，因此卦辞断之以“亨”。卦辞“震来”指心动，《大象》言恐惧是说道心之生使人免于忧患。具体而言，卦辞“震来虩虩”言存于心者不敢放，“笑言哑哑”言发于身者不敢肆。人之存心最初不必实有患害，但应有恐惧，“震惊百里”言危险虽在远处而恐惧应在近处，时刻警醒，因此才能“不丧匕鬯”，意指可以守宗庙保社稷，以为祭主而终获其福。^③这是他对震卦辞的分析。他还对六二爻辞

① 程廷祚：《青溪文集》卷七，《原心》。

② 程廷祚：《青溪文集》卷七，《原道》。

③ 参见程廷祚《大易择言》卷二十七，《震》。程廷祚在《易通》也有类似的说法：“震初受体于乾而主动，心之动也，或以天或以人。动以天者谓之道心，动以人者谓之人心，君子观震之亨而知道心之动不可已也。心之知所恐惧者其道心乎，知所恐惧则心之所存，不陷于人欲之危，故曰震来虩虩，恐致福也。知所恐惧则身之所发，无败礼败度之愆，故曰笑言哑哑，后有则也。至于人之存心，岂待于患之已至，害之已及乎。震惊百里，危在于至远，而惧形于至迩者也。故能不丧其所执，可以守宗庙社稷，以为祭主而终获其福矣。故人之有心，不可不善其动也，善其动者，欲其无之，而非戒慎也。震之为道，其微矣乎。”《易通·周易正解》卷四，《震》。

“震来，厉，亿丧贝，跻九陵，勿逐，七日得”做分析：六在震卦表示为人心之动，六二“震来，厉”是指人心惟危。“亿”为多，“贝”为人之所宝，犹阳德之足重。六二为阴不见阳刚是自失其阳德，犹人丧失许多宝贝之象。初九一阳居下，六二以阴柔乘刚，动于刚上，是跻于九陵之象，象征着人心之危，以明“震来厉”之义。然而人心愈动则愈危，道心愈不可见，此时不要操动、刻意追逐，要安心静养，不久便可得其道心。^① 在道心与人心的关系上，他还是服膺道心的。

复卦专论心，有“天地之心”说，他指出：“天地之心不已者也，自其不涉于形象，有静之名；自其流行于物变，有动之名。动静虽殊，无往而非天地之心也。”^② “天地之心”包括动静两个特点，以此反对以静来谈天地之心。他强调存心：“天德不远于人，人于本心之失能即觉之而无使重贻，其悔如日月之食而有更，本体之明无少蔽亏，其吉之大为何如乎。故圣学之要莫先于存其心，不远之复是也。存心所以修身也。”^③ 天地之心内在于人，此为人之本心，虽然有时有失但能及时察觉，如同初九《小象》所说“不远之复”，存此本心也就是修身。

无妄卦“继复卦之后，所谓复其见天地之心者也。实理自然之外，更无别义。”^④ 他对此也给予分析，认为此卦震下乾上，震刚分于乾，内震则必外乾，《彖》“刚自外来而为主于内”，喻指天理为人心所固有而非由外铄，然而孔子却说“操则存，舍则亡。人之有心因而存，则未操之时不得不谓之在外也。由恐惧修省而后入而为主。”^⑤ 关键在操守，自我反省，如震雷恐惧修省，才能使其内在于人心的天理存而不失。

对于无妄卦，他又逐爻探讨，初九一爻“无妄往”，最能反映无妄的特色即无诈伪虚妄，因此爻辞说“吉”。六二既得无妄，当纯任天理，不可以人为掺杂。“不耕获，不菑畲”，即不耕而获，不菑而畲，指不要刻意人为，而是顺其自然，爻辞说“则利有攸往”。六三“无妄之灾”，灾即害，六三居震动之极，震为动，也称动体之极，妄动则有害于无妄。舍其无妄之本心（内藏天理）而为外物所累，故为“系之牛”之象。“行人”为外，“邑人”

① 参见程廷祚《大易择言》卷二十七，《震》。

② 程廷祚：《易通·周易正解》卷二，《复》。

③ 程廷祚：《易通·周易正解》卷二，《复》。

④ 程廷祚：《大易择言》卷十四，《无妄》。

⑤ 程廷祚：《大易择言》卷十四，《无妄》。

为内，指驰心于外，虽有所得，但必有害于内，因此爻辞说“行人之得，邑人之灾也”，此爻专言妄动之害。九五爻辞“无妄之疾，勿药有喜。”九五纯刚，表示天德已深入于心，所谓的疾“犹烟霞痼疾之疾，非谓实有为之病者也。药所以攻疾，无妄之疾而可攻乎？五之有疾而勿药，与二之有田而不耕获不菑畲同意，皆恐人以作为害之也。”^①“烟霞痼疾”^②意原指对山水酷爱成癖。此处指无妄之疾即自然之疾，非人有所为所致，因此切不可用药，用药则已是主观人为了。九五“无妄之疾”与六二“不耕获，不菑畲”说的是同一个意思，皆指应顺其自然。以无妄论心强调天理自在人心，顺其自然即得本心，有所作为反而有害。

蒙卦坎下艮上，坎为险，艮为山，有“山下有险”之象。他借释蒙卦论心，认为险为深、暗，喻指人心深藏于暗处，为物欲所遮蔽，这就是所谓的蒙。人心虽然被物欲所遮蔽，但其本心为天所授，无时不中，《彖》言“时中”指心，不言心而言“时中”是谓心之天，天心而已。蒙“以亨行时中”是打通天心与人心，此为圣人成己成物、修道立教之大原。他强调作为养心主体人的能动性，即“然人能弘道，非道弘人，通塞之机，在学者之自尽其诚尔。……学者能自尽其诚，则天之于我近于呼吸，故志应也。”^③道即道心或天心内在于人，但只是潜在的，弘扬它要靠人的主观修为，以反身自修来回归天心，达到人天合一，因为两者是“志应”的。

程廷祚站在儒家立场上批评佛老等心性之说。他反对释老把性命割裂，指出释氏虽然以为性宗，“殊不知既言性，则命则其中；仙家之学自以为修命，殊不知不言性，将以何者修命，皆妄论也。”^④释氏言性不言其命，仙家言命不言其性，皆有所偏僻。他断言只有学《易》才能知性命，所谓“欲知性命者，不可以不学《易》。《易》之为书，以六十四卦三百八十四爻穷人事之变化，而以二物立其本焉。二物者何？性、命是也。”^⑤以《周易》为武器抗击佛老的挑战。他也对老释空谈心性提出批评，写道：

① 程廷祚：《大易择言》卷十四，《无妄》。

② 参见《新唐书·隐逸传》：田游岩罢归后，全家隐居太白山二十余年。后人箕山。唐高宗问其佳否，游岩曰：“臣所谓泉石膏肓，烟霞痼疾者。”

③ 程廷祚：《易通·周易正解》卷一，《蒙》。

④ 程廷祚：《易通·易学精义》“性命”条。

⑤ 程廷祚：《青溪文集续编》卷一，《救佛论》。

释氏以明心见性为宗，老氏以修身炼性为业，道虽不同，而同归于心性之旨。其所见固已有过人者，至于或亿万分身而无碍，或飞行天地之一气而无垠，其说不无流于诞幻，迹其蝉蜕尘埃，远离烦恼，独翱翔于造化之际，以视世之利欲熏心，干犯道义，沉溺而不返者，其所由异乎？否耶。向使释老而获论，定于圣人，必且为贤智之过，而非愚不肖者之可同年而语也。虽然人为天地而生，天地待人而立，彼释老者亦人耳，而乃置天地民物于度外，以独善其身，吾知圣人必大有不忍于此矣。^①

释氏以明心见性为宗，老氏以修身炼性为业，二家虽然都谈心性，但都超越世俗甚至天地而流于空疏。人源于天地自然，不可能超越其外，儒家谈心性则离不开人伦日用，与人在现实中的修养，增进道德密切联系在一起。他还批评了智者，认为佛氏业缘因果之说蛊惑的不过是愚民，而言心性高妙之说蛊惑的则是智者，蛊惑愚民害小，蛊惑智者害大。孔子没而微言绝，秦以来天下之士人不是趋于功利权诈，就是从事于记诵词章，殚精敝神，互相争胜，举世如狂，以至于人心陷溺，世教败坏而不知止。有大儒出，持忧世之思，自谓得不传之绪于遗经，究心归于训诂而流于支离，门户之争，党同伐异，未有能直指性命之奥。智者出，见佛氏言心性之高妙，遂以为此圣门所未有，便折入佛氏，以佛乱儒，因此智者危害更大。^②

佛氏之弊主要是其论心性之弊，而救心性之弊在于《易》，在他看来，只有《易》才能抵御佛氏的挑战，“佛氏之言心性，其小而偏如彼也。《易》之中举一二爻，可以尽佛氏之能事而无遗者，而安足慕乎！弃大而就小，舍正而求偏，吾恐智者有所不出也。”^③《易》囊括天地人，心性理所当然的在其中，应以《易》中心性之旨来替代佛氏之心性。他的观点是从思想或理论上建立儒家的心性论，而非简单地以行政手段逐除。宋儒何曾不是这样，他们面对佛教的挑战，从儒家经典出发建立起自己独特的心性论，进而推动了儒学的发展。程廷祚这里虽然没有意识到这一点，但他的做法与宋儒有异曲同工之处。

① 程廷祚：《青溪文集》卷七，《原教》。

② 参见程廷祚《青溪文集续编》卷一，《救佛论》。

③ 程廷祚：《青溪文集续编》卷一，《救佛论》。

他批评佛老空谈心性之弊，但也反对不讲心性修养的物欲横流，并指出了物欲的三大弊端。天地变化生生不已，至善之原由此而开，物感之端亦由此而启。主要有三：即饮食、男女之欲、乐生而恶死。物欲发于至善之性，其感物既深，则渐流渐远，以至于陷溺而天下之祸烈。对此简单地剥夺禁止，可能会适得其反，使之愈演愈烈。正确的态度是：“因其所感而利导之，以益明夫至善之所在，而道之大用行焉。”因为“至善者天之命也，天无乎不爱而有至善，人无乎不爱而有至善之性，道也者广其爱而节其爱者也。”饮食男女及乐生恶死放纵就会出现如下情况：“无以节之，则饮食也，殄兄之臂亦可也；男女也，搂东家之处子亦可也；乐生恶死也，凡可以得生者可无弗为也。”他强调把一己之物欲推而广之，“故一饮食也，必至于民饥则由己饥；一男女也，必至于内无怨外无旷；一乐生恶死也，必至于无一夫不获。”^①以仁义礼诸德加以约束，又助之以刑政，使人的基本生理需求得到合理的释放。在这里他并不反对正当的欲望，反对的是过度的物欲，把欲望纳入伦理道德范围，合理的欲望与正心、至善之性并不矛盾。

六 能制事而得其宜

程廷祚认为《易》虽然谈性命，但“未尝离人事而为言也。”^②谈心性、性命总是与人事结合在一起，他的逻辑是从心性之学引出人伦道德修养。人伦道德非空洞的说教，要靠践履，接着再由道德引出事业。他说：

践履合乎天德，则能不自满假，不自满假则能存其心，能存其心，然后能固其德。欲固其德，则宜去不善以存善，去不善以存善，然后不累于境，不累于境，然后性之用达于外，性之用达于外，则能制事而得其宜。圣人之教于天下，本于忧患以立人道者，其要如此，《易》之用从可识矣。^③

践履天德在于存其心，天德于存心便能固守其德，去不善而存善。由此善性推及于外，则能做出一番大事业，而且还得其宜。他认为这不仅是圣人教天

^① 程廷祚：《青溪文集》卷七，《原道》。

^② 程廷祚：《青溪文集续编》卷四，《上一斋晏公论〈易〉学书》。

^③ 程廷祚：《易通·周易正解》卷六，《系辞》第二十章。

下立人道之本，同时也体现了《周易》的实用价值。

关于仁义，他说：“《中庸》曰仁者人也，义者宜也，义者所以宜仁也，义即仁之有分辨者，仁之外无义，仁至则义自尽。”^① 相对于义，仁偏于内，“自正其志而非有待于外，所谓求仁而得仁者也。”^② 义则偏于外，实际上两者是统一的，仁外无义，义是宜即宜仁。有人问“佛氏既言真空，何以又言慈悲？”他回应认为，慈悲为仁的流露，佛氏虽然不知道有仁，但也是人，有人性，当然有慈悲。孟子所谓的恻隐之心，人皆有之正是此意，只是不知其然而然。然而仁必须有义辅助才能行，像佛氏那样只知慈悲不行义，不仅贼仁而且也害性。

他分析了仁义与性命的关系，认为易简为乾坤之精蕴，仁义为性命之菁华。性主真知出于乾，乾数奇，奇则圆；命主真能出于坤，坤数耦，耦则方。仁不必言，坤卦《文言》“义以方外”，义属耦，系于命，可知性必借助命以为用，仁必待义而后成。论命之初，“其中正纯粹，无异于性，但性之所领者知，命之所领者血气，不无精粗清浊之分，以至渐流渐远，而人心遂为道心之害，此非命之本然，而知诱物化丧其真能之所致也。若夫义之为用与仁同体以坤顺之，真能辅乾健之真知，藏奇于耦，运圆于方，使吾性之仁灿然就理而无混淆之弊。此易简之所以理得，性命之所以合一也，故仁义者《大易》一书之根本也。”^③ 命之初，人之性命原本为天所赋予，与天合一，但由于知和血气的影响，出现与天的差异，甚至有丧失性命本真的可能。此时要以仁为体，以义为用，发挥乾坤易简的功能，使性命回归其本然，达到性命合一。

在他看来，仁义与中正相互关联：“道之为道一中尽之矣。言正以明中之即此而在也，故《传》又有静正之说，静而且正，中无遗义，道无余蕴矣。若夫仁者中之异名也，仁见于外则为义，仁义之与中正非二物也。”^④ 仁义与中正异名，其实质是相同的，《周易》言中正，即所以言仁义，从仁义出发引出中正。

《周易》讲的中正从表面看立足于爻位，如以二、五两爻为中正，非五即二，二多言中，五多兼正言，五尤其为刚居正位。但他认为，中正不限于

① 程廷祚：《易通·易学精义》“仁义”条。

② 程廷祚：《大易择言》卷十八，《遁》。

③ 程廷祚：《易通·易学精义》“仁义”条。

④ 程廷祚：《易通·易学精义》“中正”条。

爻位，孔子《易传》“实借爻位以明自然之理。正言行无所苟，中言处得其当也。人能如是，则无时无地而不善，虽初上三四或刚或柔，无不谓之中正者。岂必二五哉？故解经者无贵于执一也。”^①就爻位而言，中不仅限于二五，“行无所苟”、“处得其当”就是中正，中正的内涵在于人的出处进退不偏不倚，恰到好处，是人们的理想行为模式。他指出：“在《易》则为中正，于无声无臭之中，存刚直敬慎之体，所谓洁静精微者如此。”中正者“天之所以为德，而圣学之枢要也。”^②突出了“中正”的地位。《尧典》中的“钦明”，《大雅》中的“昭事”，《周颂》中的“宥密”，《中庸》中的“时中”，孟子中的“直养”，与《周易》“中正”，皆为历来圣贤治心的极则。

他讨论了中与正的关系，说：“中则必正，正则必中，不中不得谓之正，不正不得谓之中，二者义亦相近。”^③中与正地位同样重要，不同意所谓有正而不中，以为中优于正的观点。他把中正当成判断是非的标准，以《周易》判断是非主要依据卦爻辞，其中的吉凶悔吝告人以得失趋避，而吉凶悔吝取决于奇偶，奇偶又取决于中正，“中正谓之天德，而后于物无不统，于柔无不化；内圣外王之业，备于此矣。”^④奇偶等不过是形式，而中正才是内容，形式总是为内容服务的。《中庸》讲“君子而时中”，他结合《易》加以阐释：“中者天命之本体，即《易》之所谓刚中也。圣人默契于此而无时不然，故曰时中。若大贤以下能从事于人道者，俱得谓之君子而不得谓之时中。”^⑤朱熹以时中为随时处中，是只见事物有中而不见天命有中。只有圣人能存天命之中，所以能处事物之中，大贤以下于事物不能皆得其中正，是因其心不能时中。中属于德性范畴，他说：“盖言以中正之德，居太平之时，事则无为而成，功则不劳而致。”^⑥

坤卦敬义并提，他对此进行分析，认为“君子敬以直内，则大本立而天命在我；义以方外，则达道行而举措咸宜。”^⑦敬义并立，德行才不至于

① 程廷祚：《大易择言》卷一，《乾》。

② 程廷祚：《易通·易学精义》“中正”条。

③ 程廷祚：《易通·易学精义》“中正”条。

④ 程廷祚：《青溪文集续编》卷四，《上一斋晏公论〈易〉学书》。

⑤ 程廷祚：《易通·易学精义》“中正”条。

⑥ 程廷祚：《大易择言》卷四，《需》。

⑦ 程廷祚：《易通·周易正解》卷七，《文言·坤》。

孤独。进而反对那种只顾于“方外”而不足于“直内”或只顾于“直内”而不足于“方外”的片面性。他释忠信时说：“业生于德，故又忠信为本，修辞立诚，立诚即立忠信也。知至至之，以忠信至之而德可进也；知终终之，以修辞立诚终之而业可居也。知至知终二知字轻，而至之终之字重。”^①“至”、“终”比二“知”重要，说明进德居业在于至之终之，首尾一贯，强调过程、结果的意义。

他论德业的关系说：“易知简能，人之性也，德业之本也。人能自成其性而存之又存，则天下之道义莫不由是以出矣。此言所谓效天法地，与天地设位者皆不离乎己之性分，而非由外铄我也，道生则德崇，义立则业广。”^②心性为德业之本，存心存性是树立道德，又以道德达成其事业，如《系辞》所说“崇德而广业”。

乾卦有四德，其《文言》加以拟人化解释，对此他给予发挥：“元者善之长，性之善无不统也；亨者喜之会，善与人同也；利者义之和，不违乎善也；贞者事之干，止于至善也。仁者无敌，故曰体仁足以长人；仁熟则发皆中节，故曰嘉会足以合礼；仁无不爱而有差等，故曰利物足以和义；仁能守之，故曰贞固足以干事。”^③这是以天德配人德，即元亨利贞配以仁礼义智，从天人合一角度说明仁礼义智的特性。四者地位不同，其中仁是核心，礼是仁之所发为中节，义体现仁爱有差等，事为智所为，体现仁的固守。他强调人要行（践履）此四德，便合于乾道，君子之事由此而大备。他把进德修业都当成事业，认为“德存于心，忠信则实有诸己，业措于身，修辞立诚则言行合一。”^④“言行合一”即道德言说与其践履一致，体现内外兼修，德业并重的特点，因此反对空谈道德。

程廷祚讲德业不限于个人的修养，而是推及治国安邦，强调其在治国安邦中所起的积极作用，他说：

万物不能自明而人能明之，人不能自明万物而本乎天以明之，故明明德而天下治者，道之当然也。明明德于一国谓之诸侯，明明德于天下谓之天子，诸侯而丽乎天子，天子而丽乎天，是之谓顺而丽乎大明，大

① 程廷祚：《大易择言》卷一，《乾》。

② 程廷祚：《易通·周易正解》卷六，《系辞》第七章。

③ 程廷祚：《易通·周易正解》卷七，《文言·乾》。

④ 程廷祚：《易通·周易正解》卷七，《文言·乾》。

明者明德之本于天者也。^①

《象传》言重明，《象传》言继明，明因离象而起，然古率谓居位者为明。《尚书》中多有之，如《尧典》明明，《皋陶谟》庶明之类。天子之下有诸侯，诸侯之下有卿大夫，而各尽其居上治人之道，所谓重明以丽乎正者此也。天子明明德于天下，诸侯明明德于一国，以至卿大夫莫不皆然，所谓继明照于四方者此也，其实非有二也。^②

儒家经典强调明明德，《尚书》中的《尧典》“明明”，《皋陶谟》“庶明”，以及《大学》中的“明明德”皆是此意，《周易》晋卦《大象》“君子以自昭明德”，离卦《彖》“重明以丽乎正”，《大象》“大人以继明照于四方”，除了说明自己修身之外，更重要的是推明，把明明德推及于“一国”、“天下”，诸侯、天子自明不行，要百姓皆明明德，使国家天下都为德所普照。

他倡导一种德治，以德来收服人心而非靠霸力，释比卦说：“比有吉之道，以有是德而人辅之，有是德而以顺从之也。德者何？天德是也，天德之谓元，物无不统，心无或息，谓之元永贞，古之人所以大过人者此也。有是德而辅之，则非势利之阿附；有是德而顺之，则非威权之迫胁，故原筮，元永贞，而比之事决以刚中之在我也。”^③ 比卦原意相亲比，《彖》说“比，辅也”，辅指德辅之义，以德来使人相亲比，而非靠强势威胁不得已屈服，以德服人，人当然从内心顺从，而且也能使有隔阂者归顺，所以卦辞说“比：吉，原筮，元永贞，无咎。”如果不是这样，以强势治人，必然招致百姓的反抗，所谓水能载舟亦能覆舟，历史的经验教训要切记。

萃卦意为聚，他指出“聚天下者聚天下之心也，聚天下之心者聚己之心也。王假有庙，致孝以享其先，己之心聚矣，而天下之心将安往乎？凡物之理强之使聚，则外顺而心不服，聚之不得其所，则暂说而后必乱，皆非大人之事也，惟大人能聚天下以正焉，往而不亨乎。所谓正者天之命也，天之命物不与其止于聚而已，物聚则思其称曰用大牲吉，物聚则计其安，故曰利有攸往，若是者皆所以顺天之命而终夫聚之事也。”^④ 以己心来推及天人之心，将心比心，才有凝聚力。这里所讲的祭祀只是形式，以此达到凝聚天下

① 程廷祚：《易通·周易正解》卷三，《晋》。

② 程廷祚：《大易择言》卷十六，《离》。

③ 程廷祚：《易通·周易正解》卷一，《比》。

④ 程廷祚：《易通·周易正解》卷三，《萃》。

之心才是目的。聚心就是聚德，他认为民之所聚，一在于德一在于位，有一皆足以聚人，而德尤为重要。此卦四、五皆为阳爻，九四虽无尊位而民归之，是因其有德最亲于民，九五为君位，有其位也要修仁守正，不患民不归，二爻虽有不同，但大意只是要使统治者修德，修德是聚人之本。也就是说德治的凝聚力在于凝聚人心，凝聚人心就是聚德。

咸卦意为感，他予以剖析，此卦艮下兑上，感以艮为主，兑（悦）应之，《彖》所谓“柔上而刚下，二气感应以相与。”感以诚，我以诚相感而后物以诚相应，艮男下兑女，天地之感万物，圣人之感人心。《大象》以“虚受”为言，本于“山上有泽”之象，山实而不能受，泽虚而后有容。感以动物而言，受以容物而言，感以诚为本，受以虚为本，《彖》言至诚之动物，《大象》则言虚己而纳善。^①由感引出受，受以辅感，合为感受，以诚摯之意，虚怀若谷之心，达到“天下和平”。

程廷祚所说的进德修业尤其表现在处危难之际，他说“进退者危地也，持其危者莫大于进德修业，若九三之因时而惕则无咎矣。”^②有危机感就是有忧患意识，这与《系辞下传》认为《周易》之作在于圣人有忧患的提法是一致的，他写道：

上古风气淳质，教学未开，文王始因易象系辞而教人以修身寡过之事，故云兴于中古也。忧患即《虞书》之兢兢业业，《中庸》之戒慎恐惧，圣学之根本在焉。其有忧患言圣人以己之忧患而教天下也，作《易》之大指不越乎此。^③

圣人作《易》旨在修身寡过，对于忧患，他强调：“夫忧患者修身寡过之本，六经垂训其道同归，而《易》为尤著。《易》至文王而兴，犹《春秋》至孔子而作，皆圣人之不得已。”^④《系辞下传》认为作《易》蕴含着一种忧患意识，对于忧患的理解不应局限于姜里，如同孔子作《春秋》不局限于下位一样，应理解其用心，以此劝诫当权者，而非一些外在的机缘，《系辞下传》所举九卦是以实例加以说明。他说：“圣人教天下以忧患而已矣。

① 参见程廷祚《大易择言》卷十七，《咸》。

② 程廷祚：《大易择言》卷一，《乾》。

③ 程廷祚：《大易择言》卷三十五，《系辞下传》第七章。

④ 程廷祚：《易通·易学要论》卷下，《杂论》。

以忧患生其心，则天德为我用，天德为我用，则能知天下之险阻，而自致于无咎之地。”^① 忧患意识为圣人之教，使人忧患生于心，便无所咎害。基于此，他对社会的治乱因革问题做了有益的探讨。

对于治乱，他主张应以预防为主，释《说卦》“逆数”说：“盖《易》之作以前民，故以逆测为数，然所谓逆数者初不外观象玩辞，而有以见吉凶悔吝于未然，非必以端微布爻而后谓之知来也。”^② 逆数即逆测，是指卦爻辞有预测未然之义，因此可以提前为民所用，防患于未然。要居安思危，他说：“危者使平，易者使倾，天之命也，《易》之道也。”^③ 《周易》的创作正当天下危乱之际，《系辞下传》屡次提及文王、周公系卦爻辞在于示警，以危言劝诫，《周易》“其辞危者使人不敢易也，危者使平，易者使倾，天之道也。……惧以终始而后归于无咎。”^④ 知危或有危机感便可以化险为夷，易即慢，易必然使社稷倾覆。

他还提出预防与补救相结合，指出：“天下之治乱若循环，然其大端不过刚柔之胜负而已。刚柔正而位当，则为既济；刚柔虽正而位不当，则为未济。夫乱岂在大哉。圣人谨其始也，故既济之志在防乱，未济之志在救乱。”^⑤ 治乱循环即治乱可以相互转化，其原因在于其中的刚柔两种势力的消长。既济卦六爻皆当位而得正，喻指天下大治，此时不应忘乱，应加以预防。未济卦则相反，六爻皆不当位而不得正，喻指乱而未治，此时拯救危乱，以达到大治。他又说：“虽然治天下之事易，使天下无事难，使天下无事者不在于事而在于事之先，后利涉大川，方其有事则往而治之耳。先甲而预防，后甲而补救，如是而求天下之有事，不可得矣。”^⑥ 蛊意为事，有乱事。使天下无乱事而安宁，其关键在于有前瞻性，蛊卦所谓“先甲三日”，喻指提前预防，则可以避免乱事的发生。乱事发生后，蛊所谓“后甲三日”，这时的关键在于及时补救，如此无乱事而可安矣。

他借释革卦论述革之理，说：“道不可改而事可改，是以有革，夫事之可改者为其未当也。火在下而畏水之灭，水在上而畏火之克，水火相息也。

① 程廷祚：《易通》卷首，《易通自序》。

② 程廷祚：《大易择言》卷三十六，《说卦传》第三章。

③ 程廷祚：《易通》卷首，《易通自序》。

④ 程廷祚：《易通·周易正解》卷六，《系辞》第二十四章。

⑤ 程廷祚：《易通·周易正解》卷四，《未济》。

⑥ 程廷祚：《易通·周易正解》卷二，《蛊》。

离以丽物为志，兑以悦物为志，二女同居，其志不相得也，是皆所谓未当也，而可勿革乎？已日乃孚，革而信之，数未极而有更，则天命未与也，害未甚而思去，则人心不服也。且革之为言谋其新也，谓旧之可厌也，故必文明而后可以谋其新，必说而后能去其所厌，文明说则大亨矣。大亨而尤必以正者，欲其无不当也，夫不当而后有革，可以革而不当乎？革而当其悔乃亡。”^① 革指事，事可改可革而道不可改亦不可革，也就是说道可因，事可革，体现了因革的统一。事可改是因“其未当”。此卦离下兑上，为水中有火、水火相息之象。又兑为少女、离为中女，同姓相互排斥，《彖》说“其志不相得”，指事“未当”，因此当革。革又要有些条件，即“已日乃孚”，“已日”讲数，有天命之义，“乃孚”要取信于民，既有天命，又有人心信服，革得到民众的支持，光明正大，才有卦辞所说的“元亨利贞，悔亡”。

他进一步对革的内卦三爻做出评论，认为此三爻“皆言改革之难。初九无论矣，六二以柔处中而不轻于言革，遂得征吉，无咎。九三刚不当位，易有轻躁之失，其德正与六二相反，征凶谓必不吉也，贞厉谓不能无咎也。惟审度至于再三，则可以取言于天下而后可以言革矣。大意皆谓不可轻革。”^② 初九为革之初，“巩用黄牛之革”，喻指坚韧不易革。六二阴柔处中不轻言革。九三不当位，易躁动，爻辞“征凶，贞厉”，但“革言三就，有孚”，审时度势再三，取信于天下则可革。看来他不反对革，但主张要慎重。

程廷祚易学的最大特色是对传统易学的反思，集中批评了《左传》、《国语》中的占法、汉代象数学、宋代河洛先天之说，同时也反对历代释《易》诸体例，就这一点来说不仅清代易学未见，就是置于整个易学史当中恐怕也不多见。这一点有点像颜元对汉宋以来儒学的批判，其弟子王源评价他“开二千年不能开之口，下二千年不敢下之笔。”^③ 其胆识气魄可佳。但一味地否定二千年来释《易》的诸体例及有关学说，或者说超越汉宋直指孔子《易传》，奉《十翼》以还《十翼》，恐怕是很难的，因为他所否定的诸说大都与《易传》有关联，只不过后人加以演义放大罢了。正确的态度应该是批评地加以吸取，而非简单的抛弃。因此，他有关于对传统易学一些

① 程廷祚：《易通·周易正解》卷四，《革》。

② 程廷祚：《大易择言》卷二十六，《革》。

③ 王源：《居业堂集》卷八，《婿梁仙来书》。

观点和学说的批评在当时并未引起共鸣，但不可否认的是他对易学思想的发挥则是颇有见地的。

第三节 焦循的易学

焦循生于乾隆二十八年（1763），卒于嘉庆二十五年（1820），扬州甘泉（今江苏江都）人，字里堂。他的曾祖父焦源，祖父焦镜，父焦葱，世传易学。焦循小时候非常聪明，八岁在阮元的族叔阮承勋家，与宾客辨壁上“冯夷”字，他说：“此当如《楚辞》读皮冰切，不当读如缝。”^①阮氏称奇，后来把女儿嫁给他做妻子。阮元比焦循小一岁，称其为姐夫，俩人建立了良好的关系。成年后的焦循，尊尚经术，与阮元齐名。阮元督学山东、浙江，皆招焦循前往游学。嘉庆六年（1801）秋应试，中成举人，入都谒座师英和，英和说：“吾知子之字曰里堂，江南老名士，屈久矣。”^②十年（1805），有人劝焦循应礼部试，并答应给予资助。焦循因生母殷氏得病而不能北行，母歿后，闭门著书。修葺老屋，称“半九书塾”，又建一楼，题曰“雕菰楼”。此处有湖光山色之胜，焦氏读书并著述其中，托足疾不入城市达十余年，终老于书斋。

焦循平生善于读书，博闻强记，识力精卓，于学无所不通，时人称为“通儒”。^③尤邃于经，于经无所不治，而于《周易》、《孟子》专勤成书。又精天学、算术，善属文，最爱柳宗元之文，习之不倦，称柳宗元为唐宋以来一人。焦循性情诚笃真朴，孝友最著，恬淡寡欲，不干仕禄。壮年名重海内，前辈如钱大昕、王鸣盛、程瑶田等皆推敬他。焦循著书也甚丰，主要有《孟子正义》三十卷、《周易王氏注补疏》二卷、《礼记郑氏注补疏》三卷、《毛诗郑氏笺补疏》五卷、《左氏春秋传杜氏集解补疏》五卷、《论语何氏集解补疏》三卷、《释弧》三卷、《释轮》三卷、《加减乘除释》八卷、《天元一释》二卷、《开方通释》一卷、《雕菰集》二十四卷等。

易学著作有《易章句》十二卷、《易通释》二十卷、《易图略》八卷，称为《易学三书》，另有《易话》二卷、《易广记》三卷、《注易日记》三

① 阮元：《通儒扬州焦君循传》，《碑传集》卷一百三十五，《经学下之上》。

② 阮元：《通儒扬州焦君循传》，《碑传集》卷一百三十五，《经学下之上》。

③ 阮元：《通儒扬州焦君循传》，《碑传集》卷一百三十五，《经学下之上》。

卷、《易余龠录》二十卷等，其治《易》不拘守汉魏师法，而是以数之比例求《易》之比例，主旁通、相错、时行之义，为乾嘉易学重镇。

一 治《易》历程

以下从焦循几部重要易学著作的成书始末可略窥其治《易》历程。

嘉庆九年（1804）焦循致王引之信说：

《周易》为先祖父世业，此三年中耑理此经，稍有所见，笔之于楮。大约经文往往自相发明，孔子《十翼》又反复申明之。^①

并列百十余条，请王引之指正。同年，王引之复书说：

日者奉手书，示以说《易》诸条，凿破混沌，扫除云雾，可谓精锐之兵矣。一一推求，皆至精至实，要其法则比例二字尽之。^②

嘉庆十八年（1813）十一月冬至前二日为《易通释》作序，说：

循承祖父之学，幼年好《易》。忆乾隆丙申年夏，自塾中归。先子问日所课若何？循举小畜《象辞》，且诵所闻于师之解。先子曰然。所谓密云不雨，自我西郊者，何以复见于小过之六五？童子宜有会心，其思之也。循于是反复其故，不可得。推之同人、旅人之号、咷，蛊、巽之先甲后甲、先庚后庚，明夷、涣之用拯马壮吉，益愤塞郁滞，悒悒于胸腹中，不能自释。闻有善说《易》者，就而叩之，无以应也。乙巳丁忧，辄举子业，乃遍求说《易》之书，阅之，于所疑皆无发明。嘉庆九年甲子，授徒家塾，念先子之教，越几三十年，无以报命，不肖自弃之罪，曷以逃免？窃谓卦起于包牺，八卦成列，因而重之，命之以名。文王以其简而不易明也，系之以象辞；周公以其简而不易明也，系之以爻辞。密云庚甲，以爻辞释象辞也。笑号马壮，爻辞自相释也。然

① 焦循：《又复王伯申书》，载罗振玉《昭代经师手简二编》，见《罗雪堂先生全集》五编册十三，台湾大通书局，1973。

② 焦循：《焦氏遗书》卷首《王伯申先生手札》，江都焦氏雕菰楼刊本。

而犹不易明，我孔子韦编三绝而后赞焉。且不一赞而至于十赞者，佐也，引也。佐文王、周公之辞引而申之也。包牺之卦，参伍错综，文王、周公之辞，亦参伍错综，故小畜、蛊、明夷之辞，互见于小过、巽、涣之辞也。

循既学洞渊、九容之术，乃以数之比例，求《易》之比例，向来所疑，渐能理解。初有所得，即就正于高邮王君伯申，伯申以为精锐，凿破混沌。用是愤勉，遂成《通释》一书。丙寅以质歙县汪君孝婴、南城王君实斋，均蒙许可。然自以全《易》衡之，未敢信也。丁卯春三月，遘寒疾，垂绝者七日，昏瞢无所知，惟《杂卦传》一篇，往来胸中。既苏，遂一意于《易》。明年，以讼事伺候对簿，改订一度，己巳佐归安姚先生秋农、通州白先生小山修葺《郡志》，稍辍业。庚午又改订一度，终有所格而未通。身苦善病，恐不克终竟其事。辛未春正月，誓于先圣先师，尽屏他务，专理此经。日坐一室，终夜不寐，又易稿者两度。癸酉二月，自立一簿，以稽考其业。历夏迄冬，庶有所就。订为二十卷，皆举《经》《传》中互相发明者，会而通之也。圣人之义精矣妙矣，后生末学，岂能洞澈其全？得一二端，以俟君子之引而申焉可矣。圣人既所以参伍错综者，示其端倪，舍此而他求，乌能合乎？后之说《易》者，或有取于乎愚之说也。^①

同年十一月冬至前五日，为《易图略》作序，说：

既撰为《通释》二十卷，复提其要为《图略》。凡图五篇，原八篇，发明旁通、相错、时行之义。论十篇，破旧说之非。共二十三篇编为八卷，次《通释》后。譬如郭守敬生刘洪、祖冲之、何承天、傅仁均、一行之后，悟得岁实消长，不用积年日法，非能越乎前人，亦由前人之说而密焉耳。夫祖冲之立岁差，傅仁均立定朔，当时泥古者惊为异说。余以此三事说《易》，亦祖氏之岁差，傅氏之定朔也。^②

《易图略》卷五云：

① 焦循：《雕菰集》卷十六，《易通释自序》，《丛书集成初编》本，商务印书馆，1936。

② 焦循：《雕菰集》卷十六，《易图略自序》。

乾隆丁未，余始习九九之术。既明《九章》，又得秦道古、李仁卿之书，得闻洞渊、九容奥义。读《测圆海镜》卷首《识别》一册，而其所谓正负寄左，如积相消者，精微全在于此。极奇零隐曲之数，一比例之，无弗显豁可见。^①

嘉庆二十年（1815）冬十二月除夕为《易章句》作序，云：

岁癸酉，所为《通释》、《图略》两稿粗就，而足疾时发，意殊倦，《章句》一编未及整理也。甲戌夏，宫保芸台阮公自漕州移节江西，过里中，问循所为《易》何如？因节录其大略，邮寄请教宫保。今岁书来，极承过许，且言质之张古愚太守，亦诧为奇，索见完本。于是五月间，令门人弟子写《通释》、《图略》共二十八卷。既毕，因取《章句》草稿手茸之。凡五阅脱始就，用为初稿，俟更审正之也。^②

嘉庆二十一年（1816）十二月初一日致书英和说：

循自壬戌归家，即留心于《易》，越十二年，至乙亥，成易学四十卷，循以圣学深微，未容遽测，稿虽数易，未敢语人。前年宫保阮公索循稿本，并勉促撰完，今年拟以此稿呈请教诲。五月间亲自手写，至十月左臂筋痛，牵掣手腕，不能速书，内中《易图略》一本，《章句》第七卷以下，系雇人写完，正在觅便寄入京师。……谨以所作《易章句》十二卷、《易通》二十卷、《易图略》八卷，共为《雕菰楼易学》四十卷，叩头再拜，呈于座下，伏乞诲正，指其疵谬，求赏大序一篇，冠之卷首。^③

嘉庆二十二年秋（1817）八月十九日致书朱椒堂，曰：

迨积力学《易》，著有《雕菰楼易学》一书，尝手写两通，一就正

① 焦循：《易图略》卷五，《比例图第五》，《焦氏丛书》本。

② 焦循：《易章句》卷首，《易章句叙目》，《焦氏丛书》本。

③ 焦循：《雕菰集》卷十三，《上座师英尚书书》。

于阮官保，一就正于英大冢宰，均蒙奖掖，以为可存，几思与吾仁兄商订之，以卷帙多，未及更写。^①

依时间先后而论，焦循治《易》可分为前后两个时期。

前期为乾隆中晚期，此为读《易》时期，或积累时期。丙申即乾隆四十一年（1776），对其父问及小畜卦《彖》“密云不雨，自我西郊”一语又见于小过卦六五爻辞不解。乙巳即五十年（1785），遍求有关易学著作仍不得其解。丁未即五十二年（1787），始为九九之术，明古代重要的数学典籍《九章算术》，又闻“洞渊”（指北宋处州的洞渊大师李思聪），“九容”（指勾股形上九种容圆之法），读元人李治《测圆海镜》，得秦九韶、李治之术，此为后来发明比例之端倪，有关这方面的研究曾就正于王引之并得到赞同。焦循治《易》名家与他的执著努力密切相关，如阮元所说：“元与焦君少同游，长同学，元以服官，愧荒所学，焦君乃独致其心与力于学。其初治《易》也，亦不图至斯，久之如有所牖，而此学竟成。”^②

后期为嘉庆时期，他的重要易学著作完成在这个时期，亦可称为创作时期。壬戌即嘉庆七年（1802）“留心于《易》”，指始为《易学三书》。九年（1804）授徒家塾，后始悟得“参伍错综”之旨，知以上小畜卦《彖》互见小过卦六五爻辞之奥。丙寅即十一年（1806），初成《易通释》质于同仁，得到肯定。丁卯即嘉庆十二年（1807）至庚午即十五年（1810）多次更改《易通释》，癸酉即十八年（1813），《易通释》终订为二十卷。《易图略》八卷也于同年完成。甲戌即十九年（1814），节录二书大略质于阮元。乙亥即二十年（1815），阮元致书焦循称赞其易学，“元于嘉庆十九年夏，速过北湖，里中见君，问《易》法，君匆匆于终食间举三十证语元，元即有闻道之喜。及至江西，时时趣其写定寄读。”^③希望索见完书，焦循命门人弟子抄录《易通释》、《易图略》共二十八卷送与阮元，同年《易章句》十二卷也撰成，“成易学四十卷”，即《易学三书》，或称《雕菰楼易学》四十卷终于完成。易学三书撰成后，焦循先后于二十一年、二十二年致信英和与朱椒堂，分别赠书给英和与阮元，并请两人赐序。

① 焦循：《雕菰集》卷十三，《与朱椒堂兵部书》。

② 阮元：《肇经室一集》卷五，《焦氏雕菰楼易学序》。

③ 阮元：《肇经室一集》卷五，《焦氏雕菰楼易学序》。

从焦循所撰《告先圣先师文》回顾自己治《易》经过，也可把其易学分为四个时期：

循家三世习《易》，循幼秉父教，令从《十翼》求经。然弱冠以前，第执赵宋人说。二十岁从事于王弼、韩康伯《注》。二十五岁后，进而求诸汉魏。研究于郑、马、荀、虞诸家者，凡十五年。年四十一，始摒众说，一空己见，专以《十翼》与上下两经，思其参互融合，脉络纬度，凡五年，三易其稿。……以循有志于此学，所以昏瞶之中，开牖其心，阴示厥意。于是科第仕宦之心尽废，不憚寒暑，不与世酬接。甫于参伍错综中，引申触类，悟得《易》之所以为逆数，以往来、旁通，成天地之能，定万物之命。尽改旧稿，著为三书：一曰《通释》，二曰《图略》，三曰《章句》。^①

第一期即二十岁以前，推崇宋易。第二期为二十岁至二十五岁由王弼《周易注》、韩康伯《系辞注》求魏晋易。^② 第三期为二十五岁至四十一岁之前，始宗郑玄、马融、荀爽、虞翻等汉易。第四期为四十一岁以后，专宗孔子《十翼》。前三期属乾隆时期，泛滥诸家之《易》，几乎涵盖汉以来重要易学。后一期应为嘉庆时期，此时在泛滥诸家基础上从孔子《十翼》出发建构自己易学。这与此前分为两期可以相互印证。

二 《易》者，圣人教人改过之书

焦循治《周易》重视经传的关系，认为它们是一致的，说：“伏羲设卦以观变通之象，观象者即观其当位失道之吉凶也，文王之辞即明所观之象之吉凶也。故申之云：刚柔相推而生变化，观象者观此也，明吉凶者明此也，故云辞也者各指其所之。所之者何？即刚柔之相推者也。”^③ 文王所指即伏羲所指，文王所告即伏羲所告。伏羲所画的卦爻象是阴阳相易之象，也即刚

① 焦循：《雕菰集》卷二十四，《告先圣先师文》。

② 焦循直到晚年也未完全否定王弼易学，如嘉庆二十三年成《周易补疏》，说：“《易》之有王弼，说者以为罪浮桀纣。近之说汉易者，屏之不论不议者也。”“然则弼之《易》，未可屏之不论不议也。于是每夕纳凉柁篱蕉影间，纵言王弼《易》，门人录之，得若干条。立秋暑退，取所录次为二卷。”《雕菰集》卷十六，《群经补疏自序·周易王氏注》。

③ 焦循：《易图略》卷六，《原辞上第五》。

柔相推，爻象推移有当位失位之分，由此判断吉凶。文王、周公所系卦爻辞说明卦爻象之吉凶，孔子作《传》阐发卦爻象和卦爻辞所显示的吉凶之义。焦氏主张卦爻象、卦爻辞和传文统一，强调伏羲、文王、周公、孔子作《易》宗旨的一致性，这是对王夫之作《易》“四圣同揆”思想的发挥。

在诸圣作《易》中，他尤其推崇孔子，以为其晚年好《易》，读之韦编三绝而为《易传》，或称为《十翼》，可谓赞《易》之深，集诸圣作《易》之大成，如说：“夫孔子之《传》所谓翼也，赞也。文在于此而意通乎彼，如人身之络与经联贯，互相纠结，针一穴而府藏皆灵，执一章一句以求其合宜乎！三隅虽举，仍不能以一隅反也。明乎其所为翼所为赞，则以《彖》、《象》、《序》、《杂》诸《传》分割各系《经》句下者，非也。疑《说卦》、《杂卦》两传非孔子作者，非也。观《传》可以知《经》，亦观《经》乃可知《传》，不知《经》与《传》互相参补，舍《经》文而但释《传》者，亦非也。”^①朱熹以为孔子之《易》非文王之《易》，文王之《易》非伏羲之《易》，这有割裂诸圣之《易》嫌疑。在焦氏看来，应以孔子《十翼》为卦辞、爻辞之义，不俟他求。文王卦辞就是伏羲六十四卦的注，周公爻辞就是文王卦辞的笺，孔子《十翼》就是卦辞、爻辞的义疏，而非如后世学究所为之注、经生所为之义疏。其原因是学究之注、经生之义疏就一章一句、枝枝节节为解说，而周公、孔子之笺疏则参伍错综，触类引申。学究经生之笺疏不懂《十翼》，就更不懂《易经》，因此，读《易》应从孔子《易传》开始。

他肯定孟子对《易》也有贡献，认为文王、周公卦爻辞以参伍错综系之，孔子《十翼》亦参伍错综赞之，由此使易道大明。孔门七十子歿后，易道并没有失传，“孟子道性善，称仁义，恶杨、墨之执一，斥仪、衍之妾妇，皆所以阐明孔子之学，而吻合乎伏羲、文王、周公之旨。故孟子不明言《易》，而实深于《易》。”^②孟子虽然没有正面言《易》，但斥责杨子、墨子、张仪、邹衍等异端，维护儒家正统，对易学的正确发展功不可没。焦氏虽然肯定《易》之递传，即自商瞿所受，杜田生所传，散见于孟喜、京房、郑康成、荀爽、虞翻之说，不绝如缕，但仍认为汉魏诸儒不能推其所闻，以详细阐发圣人底蕴，而是各持其见，苗莠杂糅，使老庄异端杂于《易》。

① 焦循：《易图略》卷六，《原翼第七》。

② 焦循：《雕菰集》卷十六，《易通释自序》。

焦循认为诸圣人作《易》一致，主要在于他们对《周易》一书的内涵及其性质的看法是相同的，他依据《系传》提出“《易》者，圣人教人改过之书也”的命题，说：

《易》者，圣人教人改过之书也。故每一卦，必推其有过无过。又推其能改能变，非谓某卦变自某卦，某卦自某卦来也。自荀、虞有之卦说，唐宋以后，遂以为卦变各立一例。左支右诎，愈失圣人作《易》、赞《易》之本意。^①

故言大略：《易》之道大抵教人改过，即以寡天下之过，改过全在变通，能变通即能行权，所谓使民宜之，使民不倦，穷则变，变则通，通则久。圣人格致诚正，修齐治平，全于此一以贯之，则易所以名《易》也。^②

《易》之为书也，圣人教人迁善改过，故吉多于凶，悔吝亦吉也。是吉处其三，而凶处其一。说者以悔吝为凶，非也。^③

以上所引包括三个意思，其一是改过。“教人改过”、“迁善改过”，提法虽不同，其意一致，皆说明《周易》是劝诫人悔过从善之书。其次是吉凶。悔过从善也就是逢凶化吉的过程。最后是变通。如何改过迁善，逢凶化吉就需要变通，“能变通即能行权”，而这体现了《易》的本质。这是对《周易》内涵及性质的最好界定。

论及《周易》的性质必然涉及卜筮与义理的关系，焦循对一些易学家把《周易》仅当成卜筮之用提出质疑，指出：

夫《易》者圣人教人改过之书也。更者，改也。极孤危凶困，一经改过，遂化为吉而无咎。……然则筮《易》之法与圣人作《易》之指一以贯之矣。圣人作《易》非为卜筮而设也。故《易》有圣人之道

① 焦循：《易通释》卷一，《元》，《焦氏丛书》本。

② 焦循：《雕菰集》卷十三，《与朱椒堂兵部书》。

③ 焦循：《易通释》卷二，《吉凶》。

四，卜筮仅居其一而已。君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，所谓以言者尚其辞，以动者尚其变，不必卜筮而自合乎《易》之道，惟是百姓日用而不知，未可以道喻也。而人谋鬼谋，百姓与能。其所欲者吉与利，其所忌者凶与灾，欲与忌交锢于胸而不能无疑。圣人神道设教即以所作之《易》用为卜筮，因其疑而开之，即其欲而导之，缘其忌以震惊之，以趋吉避凶之心，化而为迁善改过之心，此圣人卜筮之用所以为神而化也。君子言尚辞，动尚变，不必假诸卜筮。百姓言尚辞，动尚变，则假诸卜筮，故尚辞、尚变而尚占也。……贰即疑也，因民之疑而使之迁善改过以从于德行，所以默而成之，不言而信。亹亹，勉也。民不能自喻于善，因其疑而转移于吉凶之际，乃勉强以自改过，则所以鼓之舞之者，在此卜筮也，即在此《易》也。天下之蹟、天下之动，谓百姓也。假卜筮之事，而《易》之教行乎百姓矣。《易》之教行乎百姓，而吉凶乃与同患。……察于民之故，知民疑于吉凶也。知民疑于吉凶，而以神道设教，其道神，其物亦神，故称蓍策为神物，神明其德，所谓济民行也。君子自明其德，百姓不能自明其德，而神道设教以明其德，所为神而明之也。夫云德、云行、云亹亹，而筮以济之，则《易》之用于筮者，假筮以行《易》，非作《易》以为筮也。《易》为君子谋，用《易》于卜筮，则为小人谋，此筮之道即《易》之道也，而宁有二哉？……孔子所以韦编三绝，以明其书非徒卜筮之书，而寡过之书也。古之卜筮所以教人寡过也。^①

君子以观象玩辞和观变玩占达到改过从善的目的。他不反对卜筮，认为“辞变象占，《易》所有也。以言、以动、以制器、以卜筮，圣人所制之事也。因上专言揲蓍之事，故此推广言大。有《易》而后有卜筮，圣人之道之一而已。或谓《易》为卜筮之书，非矣。”^② 卜筮只是圣人所说的四种易道之一，即使单以卜筮来讲，它也属于“神道设教”的范围。《周易》的作者为何要“神道设教”？这是因为《易》产生的时代生产力水平比较低下，人们的智力有限，对一些自然或社会现象采取了超自然的解释，从某种意义上造成迷信盛行。因此作《易》者以神道来设教，或者说以神灵为启示，

① 焦循：《易图略》卷六，《原筮第八》。

② 焦循：《易章句》卷七，《系辞上传》。

使其教化具有神圣的权威或合法性，以便人们遵循。具体而言，以卜筮这种带有迷信的方式来达到教人的目的，也是反映当时的社会现实。但就《易》本身来说，其卜筮不是目的，而教人才是根本，如同上面所说“假筮以行《易》，非作《易》以为筮也”。从根本上说，《易》还是教人悔过自新之书。

顾炎武论卜筮说：“卜筮者，先王所以教人去利怀仁义也。……是以严君平之卜筮也，与人子言依于孝，与人弟言依于顺，与人臣言依于忠。而高允亦有筮者，当依附爻象，劝以忠孝之论。其知卜筮之旨矣。……君子将有为也，将有行也，问焉，而以言其受命也如响，告其为也，告其行也。死生有命，富贵在天，若是则无可为也，无可行也，不当问，问亦不告也。《易》以前民用也，非以为人前知他。求前知，非圣人之道也。”^① 焦循对卜筮的看法，是对顾炎武上述观点的继承与发展。卜筮不是“求前知”，而是“以明其德”，即改过迁善，所谓“因贰以济民行”。圣人以筮法为手段，达到教化百姓则是目的。在焦氏看来，春秋时期的古法已大谬于圣人，辛廖、卜楚、邱卜、徒父、史苏之徒，与后世京房、管辂等采用的占卜之法相同，皆不知圣人作《易》之教，因此他对易学史上诸种占卜术持批评态度。

《周易》的性质是使人改过从善，与此相关，焦循讨论了得失吉凶问题。他从善不善谈吉凶，认为吉凶本于善不善，告人以趋吉避凶是使人为善去不善。佛氏以祸福转移愚民之行，卜筮者舍善不善而专言吉凶遂成术数小道，至《火珠林》舍弃易辞而别为占法，其术益浅。他指出：“居之观象玩辞，即动之观变玩占。《传》以君子之居而动，明卦象之居而动也。”“五之已刚者，反而为柔。既反为柔，又复为刚，转相推致，以变而通。伏羲观象以此，文王、周公系辞亦此也。”“两卦旁通十二爻，所动者六，二五之动，固为大中。初四、三上之动，亦视乎大中而从之，故为三极，明设卦示人以动。”“失道则凶，由失而得则吉。”“象之得失，辞以吉凶明之。”^② 观象玩辞与观变玩占是一回事，爻动体现了卦爻象变化，以及刚柔互易或相推的特点。刚柔互易指两旁通之卦，二五、初四、三上互易其位。爻象变动有得失，卦爻辞根据爻象的得失来判明吉凶，这是对《系辞》“刚柔相推而生变化”、“六爻之动，三极之道也”的发挥。

如何确定爻象变动的得失吉凶？他提出当位、失道的观点，解《系辞》

① 顾炎武：《日知录》卷一，《卜筮》。

② 焦循：《易章句》卷七，《系辞上传》。

“变通者趣时者也”说：“刚反为柔，柔复为刚，所谓变通也。当位者以变通而不至于乱，失道者以变通而能改为吉。由不当趣而之当，由不利趣而之利，故趣时。”^① 无论是当者还是失道，能变通趣时皆吉。又进一步论道：

《易》之动也，非当位即失道，两者而已。何为当位？先二五，后初四、三上是也。何为失道？不俟二五，而初四、三上先行是也。当位则吉，失道则凶。然吉可变凶，凶可化吉。吉何以变凶？乾二先之坤五，四之坤初应之，乾成家人，坤成屯，是当位而吉者也。若不知变通，而以家人上之屯三，成两既济，其道穷矣。此亢龙所以为穷之灾也，此吉变凶也。凶何以化吉？乾二不之坤五，而四先之坤初，乾成小畜，坤成复，是失道而凶者也。若能变通以小畜通豫，以复通姤，姤补救小畜、复之非，此不远复，所以修身也。此凶变吉也。惟凶可以变吉，则示人以失道变通之法。惟吉可以变凶，则示人以当位变通之法。《易》之大旨，不外此二者而已。特撰此图于旁通之后。……昔人谓伏羲作十言之教，曰：乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑、消、息。余谓文王作十二言之教，曰：元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝、厉、孚、无咎。元亨利贞则当位而吉，不元亨利贞则失道而凶。失道而消，不久固厉，当位而盈，不可久亦厉。因其厉而悔则孚，孚则无咎。同一改悔，而独历艰难困苦而后得有孚，则为吝。虽吝亦归于无咎。明乎此十二言，而《易》可知矣。^②

依《彖》、《象》二传解释，解《易》体例有当位说、中位说、承乘说、相应说，皆与当位说有关，当位指阴阳各居其位而得正。焦氏以两旁通之卦的刚柔爻象相易，二五先行，初四、三上从之，依此顺序变动形成的卦象，二五先行皆当位为吉。如果不等二五，初四、三上率先变易所形成的卦象，依此顺序，二五不当位，则失道为凶。当位与失道彼此相互联系在一起。但吉凶不是固定不变的，如果不知变通，当位而吉可能转变为失道而凶，相反，如果能知变通，失道而凶亦可转变为当位而吉，变通具有重要的意义。经文用来说明爻象变动诸种辞句，伏羲说十一字也好，文王讲的十二个字也

① 焦循：《易章句》卷八，《系辞下传》。

② 焦循：《易图略》卷二，《当位失道图第二》。

好，都是用来判明得失的。或当位则吉，不当位则凶，失道则应该补救，化凶为吉，以此教导人们改过从善。在这里，当位说强调了二五的作用，二五居上下卦之中，类似于孔子讲的“中”，持中道，不偏不倚，才能少犯错误。

与吉凶得失相关，焦循分析悔吝范畴，认为有悔吝是不能元亨利贞的，变通则可以回归于元亨利贞。能悔吝就不至于有大过，如震无所咎害在于其中有悔，悔吝指有小瑕疵，能有所忧虞，便可有所悔，有所悔虽吝也不失道。^① 他解《系辞》“悔且吝”也说：“伪而害，虽凶苟能悔，则凶化为吉。但远而不近，不免于吝而已，亦归于吉也。人惟生知之圣，无悔无吝。以下虽颜子不贰过，其先已不免于过。由不善改而为善，即是悔吝。圣人教人改过，以悔为善，吝者勉强而行，困而知之者也。人一己百，人十己千，愚必明，柔必强，中人以下正患不能吝耳。文王系辞以十一事为之纲。元亨利贞则吉，不能元亨利贞则凶，不能元亨利贞改而元亨利贞则悔吝。未悔未吝而恐其凶则厉，因其厉而悔。一悔不已，至再至三，而终于能改为吝。悔吝则无咎，悔而无咎，由于旁通，旁通为有孚。元亨利贞之义《文言传》明之，此则详其吉凶悔吝也。”又“改过者改言动之过也。知者仁者观于《易》之辞，而言动之过可改。百姓之愚以卜筮济之，亦寡言动之过焉。圣人之《易》为君子小人言动而作也。”^② 有悔吝则可改过，由不善转化为善。文王所说的卦辞十二字“元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝、孚、厉、无咎”也即十一事，为判断吉凶的辞句。元亨利贞说明爻当位为吉，因当位而骄盈必然转变为失道，变动失道不当位而凶，如果能改过则变化元亨利贞，这是知悔吝，如果不知悔吝则必然凶厉。虽厉但能再三悔改，终于能无所咎害。圣人作《易》的宗旨在于教人言行上改过，吉凶的关键在于是否有所悔悟。由于百姓水平有限，加之信迷信，因此作《易》者以卜筮的方式来达到悔过从善、逢凶化吉的目的。由此而看，卜筮对《易》是不可或缺的，但它只是《周易》的形式，而改过迁善则是其内容。从对《周易》的性质分析来看，焦循的易学应属于义理之学。

焦循认为，变通是《周易》的根本特征，自谓“余既悟得变通之指，乃指圣人作《易》之义如是，九筮古易之法亦如是。”^③ “九筮占易之法”

① 参见焦循《易章句》卷七，《系辞上传》。

② 焦循：《易章句》卷八，《系辞下传》。

③ 焦循：《易图略》卷六，《原筮第八》。

指《周礼·春官·筮人》所说“筮人掌三易以辨九筮之名，一曰连山，二曰归藏，三曰周易。九筮之名，一曰筮更，二曰筮咸，三曰筮式，四曰筮目，五曰筮易，六曰筮比，七曰筮祠，八曰筮参，九曰筮环，以辨吉凶。”《周礼》所说的筮法九条，即其所悟的卦爻象变化法则，亦即圣人作《易》的宗旨，其目的是教人改过从善。而变通之道则是圣人教人改过从善的不二法门：“《易》之一书，圣人教人改过之书也。穷可以通，死可以生，乱可以治，绝可以续，故曰为衰世而作。达则本以治世，不得诿于时运之无可为。穷则本以治身，不得谢以气质之不能化。”^①援引《论语·述而》“假我数年，五十以学《易》，可以无大过矣”，这是对《易》的最好概括。又举《论语·子路》恒卦九三“不恒其德，或承之羞”，断之云：“不占而已矣”。在这里，占为变，恒为久，羞为过。能变通就能久，能久就能无大过，相反，不能久则有大过。其原因在于不能变通，变通即改过之谓。孔子韦编三绝，默契于伏羲、文王之意，以示天下。后世学者舍此而言《易》，是不知《易》。《易》为圣人教人改过之书，在于讲变通之道，即讲爻象变通的法则。

他认为，《周易》虽然言凶，“必言其变通以复于吉。”^②全面完整地看《周易》，厉与无咎相互表里，“未悔吝则厉，既悔吝则无咎。一则因满盈而危，满盈而能变通，则悔终吉。一则因伤害而危，伤害而能变通，则吝无咎。知其危而悔而吝，由悔吝而无咎。”^③能变通便可逢凶化吉，“则悔终吉”、“则吝无咎”，这里关键在于变通。焦氏把变通与改过相连，但两者又有所不同。如果说变通倾向于从《易》的学理角度立论，那么改过则偏重于《易》的价值关怀，可以说改过应是《易》的真谛。

他解《系辞》“生生之谓易”、“刚柔相推而生变化”说：“生而又生，往来交易，此《易》之所为名《易》也。”“相推，反复其道也。五之已刚者反而为柔，既反为柔，又复而为刚，转相推致，以变而通。”^④生生不已为交易亦即易，此非卦象，而是指刚柔爻象，阳刚爻变阴柔或阴柔爻变阳刚为变，阳刚阴柔反复互易为通。生生之为《易》，交易亦是《易》，也即是变通，伏羲观象以此，文王、周公系辞亦以此。变通反映《易》的本质。

① 焦循：《易图略》卷三，《时行图第三》。

② 焦循：《易通释》卷二，《吉凶》。

③ 焦循：《易通释》卷二，《厉》。

④ 焦循：《易章句》卷七，《系辞上传》。

又注《说卦》“观变于阴阳而立卦”、“发挥于刚柔而生爻”说：“独阴不生，独阳不生，有阴必偶之以阳，有阳必配之以阴，立卦以明其变。”“立卦以未变动言，生爻以变动言，生生之谓易。”^①卦象中阴阳动静相配不表示变易，只是变易的前提，卦象中刚柔爻象往来交易，生生不穷才是变易。以爻变说解《易》，与卦变说有所不同。

焦循认为《易》以“易”字名书说明《易》主讲变易，所谓生生之谓《易》，生生不已，其中元亨利贞四字也反映了变易的特色，因此说“《易》之一书，元亨利贞四字尽之，而元亨利贞四字，一《易》字尽之。《易》为变更反复之义，即一阴一阳之谓也。易与交义同而有异，交者二五相交，如乾二之坤五，归妹二之五是也。易者既交之后，易而变通。”^②变易作为交易既包括刚柔互易其位，如归妹二五互易成随，也包括与其对立卦象相通，如随又与蛊旁通，刚柔互易为“变”，变而无穷称通。变通囊括一卦内部诸爻反复交易与不同卦之间诸爻反复交易两方面内容。他讲变易变通是关于《易》为悔过自新之书的最好注脚，因为上面已经说明悔过要通过变通变易来完成。

焦循讲变通，也讲旁通。相对于变通，旁通更加具体，而变通则是他对《易》本质一种理解，或可视为《易》的一般性原理，旁通则是释《易》的原则，是对变通的深化。

三 旁通、相错、时行^③

焦循治《易》超越汉宋畛域尤其表现为从《周易》经传出发建立起自己的诠释模式，他在细玩经传文字基础上创造性地提出了解《易》的三条原则，即旁通、相错、时行，于此写道：

余学《易》所悟得者有三：一曰旁通，二曰相错，三曰时行。此三者皆孔子之言也。孔子所以赞伏羲、文王、周公者也。夫《易》犹天也，天不可知，以实测而知七政恒星，错综不齐，而不出乎三百六十度之经纬；山泽水火，错综不济，而不出三百八十四爻之变化。本行度

① 焦循：《易章句》卷十，《说卦传》。

② 焦循：《易通释》卷三，《易》。

③ 参见朱伯崑《易学哲学史》第四册，陈居渊《焦循儒学与易学研究》，赖贵三《焦循雕菰楼易学研究》有详细论述，这里只简略叙述。

而实测之，天以渐而明；本《经》文而实测之，《易》亦一以渐而明。非可以虚理尽，非可以外心衡也。余初不知其何为相错，实测其经文、传文，而后知比例之义出于相错，不知相错则比例之义不明。余初不知其何为旁通，实测经文、传文，而后知升降之妙，出于旁通，不知旁通则升降之妙不著。余初不知其何为时行，实测经文、传文，而后知变化之道出于时行，不知时行则变化之道不神。未实测于全《易》之先，胸中本无此三者之名，既实测于全《易》，觉经文、传文有如是者，乃孔子所谓相错。有如是者，乃孔子所谓旁通。有如是者，乃孔子所谓时行。测之既久，益觉非相错，非旁通，非时行，则不可以解《经》文、《传》文，则不可以通伏羲、文王、周公、孔子之意。十数年来，以测天之法测《易》，而此三者乃从全《易》中自然契合。^①

在他看来，旁通、相错、时行这三条原则是孔子《易传》的发明，是对《周易》的贡献，不过隐藏在《周易》的经传文之中，后儒没有好好挖掘。焦氏则善于读《易》，其所提出的比例之义出于相错，升降之妙出于旁通，变化之道出于时行，并非主观想象，而源于对《周易》实际的观测。他把易卦爻象比作天象，认为通过实测才能知晓天象变化的规律，同理，通过实测即考查经传文句，方知卦爻象变化的规则。如同天文历法“祖冲之立岁差，傅仁均立定朔”一样，是对客观实际观察的结果。焦循还分别对他所提出的三原则进行了逐条说明与阐发。

旁通亦为“定偶”，指六十四卦按其爻象六画皆相反，分为三十二对，每对中的两卦其刚柔爻象相互配合，旁通之义，即由一索、再索、三索之义而推演，一索、再索，指刚柔爻象相互推移。刚柔相易是旁通之卦的一条基本规则，其逻辑顺序是二五相易、初四相易、三上相易。凡是旁通卦刚柔相易有两种情况，或者两卦中的刚柔互易，“六十四卦之往来旁通，皆以乾二之坤五为始。”^②如乾卦与坤卦阴阳相对立，其刚柔相易的顺序是乾二之坤五、坤五之乾二，乾四之坤初、坤初之乾四，乾上之坤三、坤三之乾上。或者其中一卦中之刚柔相易。同人二与师五者为阴爻，不能刚柔互易，但师卦中二五一阴一阳，可以刚柔互易。他所谓“旁通”，源于《说卦》“六爻发

① 焦循：《易图略》卷首，《易图略序》。

② 焦循：《易章句》卷三，《象上传》。

挥旁通情也”一句，并解释说：

凡爻之已定者不动，其未定者，在本卦，初与四易，二与五易，三与上易。本卦无可易，则旁通于他卦，亦初通于四，二通于五，三通于上，成已所以成物。故此爻动而之正，则彼爻亦动而之正，未有无所之自正不正人者也。枉己未能正人，故彼此易而各正，未有变已正之爻为不正，以受彼爻之不正者也。虞仲翔三变受上之说，其悖道甚矣。初必之四，二必之五，三必之上，各有偶也。初不之四，二不之五，三不之六，而别有所之，则交非其偶也。虞仲翔谓过以相与，为初与五应，二与上应，无是义矣。卦始于乾坤，初与初索成震巽，二与二索成坎离，三与三索成艮兑，此乾坤平列也。若乾与坤重为否泰，则否四之初，即一索也。泰二之五，即再索也。否上之三，即三索也。若乾与乾重，坤与坤重，则乾四之坤初，即否四之初也。乾二之坤五，即泰二之五也。乾上之坤三，即否上之三也。故旁通之义，即由一索、再索、三索之义而推。索，即摩也。刚柔相摩，即吾与尔摩之摩，一以贯之者也。凡旁通之卦，一阴一阳，两两相孚。共十二爻，有六爻静，必有六爻动。既济六爻皆定，则未济六爻皆不定。六爻发挥，六位时成，谓此十二爻中之六爻也。^①

“已定者”指当位爻象，静爻。凡旁通之卦，刚柔爻象当位不相易，如既济。“未定者”指不当位爻象，动爻。不当位之爻象有两种情况：一是本卦中不当位，可按二五、初四、三上规则相易，如师卦中九二与六五均不当位，但可互易。一是本卦无相易者，可与其旁通之卦相易，如乾九二不当位，不能与九五互易，但可以与旁通的坤卦六五相易，通过互易，使不当位爻象转变为当位爻象。两旁通之卦共十二爻如此相易，必有六爻动，六爻不动，如乾坤两卦，乾与坤旁通，其二四上为动爻，一三五为静爻，坤与乾旁通，则五、初、三为动爻，二、四、上为静爻。刚柔互易的结果，一卦可引出许多卦，彼此串通，其爻辞互释。其旁通说通过刚柔爻象按二五、初四、三上的规则相易，达到诸卦“变而通之”的原则。他试举经文证明，^②总

① 焦循：《易图略》卷一，《旁通图第一》。

② 参见焦循《易图略》卷一，《旁通图第一》。

之，“《易》之系辞，全主旁通。”^①

旁通有以下几种形式：旁通卦的卦爻辞蕴意相似或相同；旁通卦爻间互易产生新卦，其新卦与它的旁通卦可相互印证；某卦的爻辞内容，与某一组旁通卦爻的互易而产生新卦的爻辞内容互为补充；非旁通的卦爻辞内容相同，均由各卦各自寻求旁通卦，以证明卦与卦的性质一致。旁通强调了卦与卦、爻与爻之间的相互联系，把卦或爻当成一个有机的整体，这是其有价值之处。但也应看到这种联系有时很牵强，也很烦琐，主观性的推演很多。除了孔子《易传》，焦氏的旁通说也另有其渊源，对此他写道：“升降之说见于荀爽，旁通之说见于虞翻。但荀氏明升降于乾坤二卦，而诸卦不详。虞氏以旁通解《易》，而不详升降之义。顾乾坤之升降即乾坤之旁通，而诸卦之旁通仍乾坤之升降也。”^② 荀爽倡导升降，虞翻主张旁通说，把二者割裂开来，而焦循把它们结合起来，创立旁通说，这可以说是对汉易荀爽、虞翻的扬弃。

焦循的相错说本于《说卦》“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。”他解“八卦相错”说：

天地乾坤也，山泽艮兑也，雷风震巽也，水火坎离也。天地相错，上天下地成否，二五已定为定位。山泽相错，上山下泽成损，二交五为通气。雷风相错，上雷下风成恒，二交五为相薄。水火相错，上水下火成既济，六爻皆定，不更往来，故不相射。此否则彼泰，此损则彼咸，此恒则彼益，此既济则彼未济，而统括以八卦相错一语。六十四卦皆此天地山泽雷风水火之相错也。^③

八卦交相错，如乾上坤下为否，乾下坤上为泰，艮上兑下为损，兑上艮下为咸，震上巽下为恒，巽上震下为益，坎上离下为既济，离上坎下为未济。按八卦相错说，他把六十四卦分为十六组，每组四卦，包括八个单卦，为一个互动的整体。八卦分别相错形成六十四卦象，以八卦相错来解释六十四卦的逻辑结构。

① 焦循：《易图略》卷一，《旁通图第一》。

② 焦循：《易图略》卷一，《旁通图第一》。

③ 焦循：《易图略》卷四，《八卦相错图第四》。

“时行”一语本大有卦《彖》文所说“应乎天而时行，是以元亨。”焦氏把时行、变通与元亨利贞思想相结合，解释说：

《传》云：变通者趣时者也，能变通即为时行，时行者元亨利贞也。更为此图以明之，而行建之不已，教思之无穷，孔门贵仁之旨，孟子性善之说，悉可会于此。大有二之五，为乾二之坤五之比例。故《传》元亨之义，于此最明。云：大中而上下应之。大中谓二之五为元，上下应则亨也。盖非上下应，则虽大中不可为元亨。^①

变通刚柔爻象推移不止，刚柔爻象于互易过程中从不通趋于通，元亨利贞即时行之义，此说是变通说的发挥。关于刚柔相易规则，他依据大有《彖》“柔得尊位大中，而上下应之”认为，二五爻先行，初四爻应之，为下应；三上爻应之，为上应。二五爻得中而上下应之，称为元亨。他对元亨进一步解释说：“凡六十四卦之生生，皆从八卦而起，而八卦之生生则从二五而起。初四、三上未行，而二五先行，乃谓之元。由乾坤坎离震巽艮兑之元，而有同人比随渐之元，因而有师大有蛊归妹之元。由同人比随渐而初四、三上从之，为家人屯革蹇，则由元而亨。初四、三上不先二五，皆不失为元。”“八卦始于乾坤。六十四卦生于八卦。其行也，以元亨利贞而括其要，不过元而已。”^② 六十四卦的生成皆由八卦互易，八卦又起于乾坤二五互易，乾坤两卦，乾卦初三五爻当位为静爻，二四上爻不当位为动爻，其互易的顺序是，乾二之坤五，称元，乾四之坤初应之为下应，乾上之坤三应之为上应。八重卦，乾坤二五互易分别为同人、比，坎离二五互易分别为比、同人，震巽二五互易分别为随、渐，艮兑二五互易分别为渐、随。旁通卦二五爻互易为元。同人比初四互易分别为家人、屯，其三上互易分别为革、蹇。随渐初四互易分别为屯、家人，三上互易分别为蹇、革，上下应之为亨。“八卦二五不行，而初四先行”，如乾四之坤初，乾成小畜，坤成复，“八卦二五不行，而三上先行”，如乾上之坤三，乾成夬，坤成谦，这两种情况就不是元亨了。

《易图略》也有类似的解释：“乾坤坎离震巽艮兑八卦两两旁通，二五

① 焦循：《易图略》卷三，《时行图第三》。

② 焦循：《易通释》卷一，《元》。

先行成同人比随渐四卦，是之为元。初四应之成家人屯，三上应之成蹇革，是之为亨。家人上不可之屯三，蹇初不可之革四，则变而通之。家人通解，屯通鼎，蹇通睽，革通蒙。或同人比随渐不俟亨而即变通，则同人通师，比通大有，随通蛊，渐通归妹，所谓变而通之以尽利，是由元亨而利者也。”“元亨非利则穷，利而后贞，乃终则有始。成两既济则贞而不利。”^① 八卦中旁通卦，二五爻互易，形成同人、比、随、渐四卦，为元。按照二五先行，然后初四、三上互易，上下应之的逻辑顺序，形成家人、屯、革、蹇四卦，为亨。此四卦二五皆当位，无互易，变通称利，此由元亨而利。就家人解二卦说，解二五互易为萃，而后家人解三上互易，家人成既济，六爻当位为贞，这是利而后贞，由元亨利贞表示前一轮终结。但就解卦说，二五互易而先行又为元，贞下起元表示下一轮开始，始终往复，穷则变通。他谈及既济《传》云利贞时说：“刚柔正而位当也。刚柔正，则六爻皆定，贞也。贞而不利，则刚柔正位不当。利而后贞，乃能刚柔正而位当。由元亨而利贞，由利贞而复为元亨，则时行矣。”^② 时行就是元亨利贞的循环与发展。

他又说：“八卦二五不先行，而初四先行成小畜复节贲，三上先行成夬谦丰井。初四先行，而又以三上行之；三上先行，而又以初四行之，皆成需明夷二卦。八卦成此十卦，则不元不亨，变而通之，小畜通豫，复通姤，节通旅，贲通困，夬通剥，谦通履，丰通涣，井通噬嗑，需通晋，明夷通讼。”^③ 小畜复姤夬谦节贲井丰明夷十卦二五皆不当位，不元亨。必须变通，如小畜变通豫，复变通姤等。就小畜通豫说，二五先行，小畜、豫分别变成家人、萃，上下应之，初之四成家人、屯，上之三成既济、咸。此元亨是由不元亨加以变通后才元亨的。由此得出结论：“无论当位失道，一经变通，则元亨者更加以元亨，不元不亨者改而为元亨。”“六十四卦本诸乾坤坎离震巽艮兑之八卦，而八卦之生生，不外元亨利贞四字，而所以元亨利贞，则穷则变，变则通，通则久九字尽之，括以一言则谓之《易》而已矣。”^④ 当位指二五先行刚柔相推程序，失道指初四或三上先程序。凡此皆经变通，才能元亨利贞。八卦生六十四重卦，不外乎元亨利贞，元亨利贞是通过变通完成的，用一句话说明，那就是“穷则变，变则通，通则久”，以此概括就

① 焦循：《易图略》卷二，《当位失道图第二》。

② 焦循：《易图略》卷三，《时行图第三》。

③ 焦循：《易图略》卷二，《当位失道图第二》。

④ 焦循：《易图略》卷二，《当位失道图第二》。

是“易”。“总之，能变通则无不利。不能变通，无论得失存亡，皆归于不利而已矣。”^①

他明确提出变通就是时行，“能变通即为时行，时行者，元亨利贞也。”“穷可以通，死可以生，乱可以治，绝可以续，故曰为衰世而作。达则本以治世，不得诿于时运之无可为；穷则本以治身，不得谢以气质之不能化。”^②把变通、时行、元亨利贞结合在一起，正是由于变通或时行，穷可以通，死可以生，乱可以治，绝可以续，体现《易》为衰世而作的宗旨。“达”、“穷”源于《孟子·尽心上》“穷则独善其身，达则兼善天下。”这里指治世得行其道，应有所作为，乱世不得其志，应以修身要而不失其操守。他把当位失道与吉凶联系起来，说明吉凶的变化，“何为当位？先二五后初四、三上是也。何为失道？不俟二五而初四、三上先行是也。当位则吉，失道则凶。然吉可变为凶，凶可化为吉。”^③当位为吉，失道为凶，吉凶可以相互转化，旁通两卦二五先行凶可变为吉，不知变通则吉化为凶。

他把“二五变通为易”当成易学基本原则。解《说卦》“数往者顺，知来者逆，是故易逆数也”说：“数，计也。二五先定，则初四、三上宜往。或以初四往，或以三上往，皆自二五顺计之，故为顺也。初四顺二五往矣。舍三上而旁通于他卦，更以二五为始，三上顺二五往矣。舍初四而旁通于他卦，更以二五为始，由终而更始，故为逆。二五变通为易。初四、三上相从为应，易为逆数，则应为顺数也。”^④二五先行，初四、三上应之，依此顺序为“数往者顺”。初四、三上顺，变而通之，以二五为始，“终而更始”，为“知来者逆”。只有变通，元亨利贞的循环反复不停止，所以“易逆数也。”他突出二五爻的地位是出于对《系辞》文“中爻”的解释，如注“杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备”说：“中爻谓二五也。诸爻之是非，视乎二五。”又注“初率其辞”说：“系辞视乎爻，率其辞谓二五为诸爻率。”^⑤以为二五爻居一卦上下体的中位，统领其他爻，把它当成辨别爻象吉凶的依据，这是对孔颖达义疏解中爻的发展。

焦循以变通的思想说明太极。他对汉代太极说提出质疑，反对汉易以卦

① 焦循：《易通释》卷一，《利》。

② 焦循：《易图略》卷三，《时行图第三》。

③ 焦循：《易图略》卷二，《当位失道图第二》。

④ 焦循：《易章句》卷十，《说卦传》。

⑤ 焦循：《易章句》卷八，《系辞下传》。

变或节气解释太极生两仪，也不赞同宋易先天之学以数字解说太极生两仪，而是依《易》经传文提出自己“与时偕极”的太极说，如云：

《易》有太极四字，于太极上明冠易字。易者交易也。交易乃太极，则太极岂是合而未分之名。余谓欲明太极，必先求太极二字之义。太或读泰，其义则同。极，中也，太极犹云太中。太极二字，《易》书无之。孔子用此二字，以明时行之道。《传》中原自互相发明，不必远求而自得。何也？《易》之言太，皆指阳。《易》之言中，皆指五。《传》中称太者不一而足。……与时偕极，即与时偕中也。变通所以趋时，趋时则偕极，趋时所谓易也。与时偕极，即是《易》有太极。

太极二字，并非实有一物，如太乙北辰之类，亦非虚无元渺，如老氏庄生之说。云易，云太，云生，云极，云是，云仪，云象，云业，孔子已一一赞明，本无疑义。说者不肯从经文、传文中求之，而各传以臆说，宜其不可合耳。要而言之，太极元也，两仪亨也，四象利也，大业贞也。圣人赞《易》，即不离乎《易》。宁有一语出乎彖辞、爻辞之外？四象所生之八卦，乃六十四卦中之八卦，非乾坎艮震巽离坤兑三画之八卦。若三画之八卦，尚未曾重，何有于《易》？父母六子，何吉凶之有？既云《易》有太极，已是六画之卦。惟不知其为六十四卦中之八卦，乃从三画之上，求所为四象，求所为两仪，求所为太极，宜乎有邵氏之说。^①

他所谓的“《易》有太极”，是指孔子释《易》的专有名词，易为交易，交易即太极，从字义讲大中，太极旨在明时行之道，太极也是大中或九五。“与时偕极，即与时偕中”就是太极，说明太极大中至正，与时偕行。关于太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，他认为太极“非实有一物”，也“非虚无元渺”，而是元，依据孔子之说，元“一则曰大哉乾元！万物资始，乃统天，一则曰至哉坤元！万物资生，乃顺承天，元之义为始。”^②元是“万物资生”之始，两仪是亨，四象是利，大业是贞，利也即和，贞是“各正性命，保合太和”，也即“和也者，天下之达道也。仁者安仁，知者利

① 焦循：《易通释》卷二十，《易有太极》。

② 焦循：《易通释》卷一，《元》。

仁。成己，仁也。成物，知也。利仁乃为和，利天下乃为成物。盖贞仅能成己，必利而及物，然后各正性命，保合太和，由始而终。”^①把太极与元亨利贞相配，说明太极既是本体又是发生之源，而两仪、四象、八卦不仅描述易卦的产生过程，同时也反映了自然界的生生不息的过程。因此他反对邵雍的先天太极之说。焦氏从《周易》经传文出发来理解太极范畴，可以说体现了本体论与宇宙发生论的有机统一。

他论太极指出趋时，趋时就是变通，因此又论变通，自谓“云变通者，趣时者也。时之为变通，不烦言而决矣。”^②设六十四卦，即示人以变通之象。“执一则害道，变通则道不穷。行权者，变而通之也。”^③变通说明道不穷，也是行权。他认为，“夫妇之愚，语以变通之道，不能家喻而户晓，且民未遽信也。故寓于卜筮之中，以吉凶鼓舞其德行。此圣人设教所以神而化也。”^④卜筮便是神道设教，以此方式知晓变通之道。变通是阴阳的变化，只有阴阳间的相互变化，才有自然界生生不息之道，也只有阴阳间的变化，才有人世间善恶积累之道。阴阳变化贯穿于自然和人类社会始终，也就是说变通是客观事物生存与发展的根本法则。

焦循提出的解《易》三原则，以旁通为主，概括起来，旁通卦刚柔相易有以下特点：互易限于一刚一柔，刚与刚或柔与柔不能互易。互易指不当位之爻，当位不能互易。旁通卦二五互易，如双方二五或皆为刚或柔不能互易，则以一方中不当位者互易。由旁通而产生的其他卦，其刚柔互易规则同上。二五先行所产生各卦，二五皆当其位，称为当位，初四和三上先行而产生的各卦，二五不当位，称为失道。

四 比例引申^⑤

焦氏易学主要讨论的是辞与象的关系，认为辞的作用在于表示卦爻象变通的过程和规则。他说：“伏羲设卦，以观变通之象，观象者即观其当位、失道之吉凶也。文王之辞即明所观之象之吉凶也。故申之云：刚柔相推而生

① 焦循：《易通释》卷一，《利》。

② 焦循：《易通释》卷八，《时》。

③ 焦循：《易通释》卷五，《权》。

④ 焦循：《易章句》卷七，《系辞上传》。

⑤ 参见朱伯崑《易学哲学史》第四册，陈居渊《焦循儒学与易学研究》，赖贵三《焦循雕菰楼易学研究》有详细论述，这里只简略叙述。

变化。观象者观此也，明吉凶者明此也。故云：辞也者各指其所之。所之者何？即刚柔之相推者也。”^① 观变通之象即观当位失道之吉凶，系辞即明观象之吉凶，象与辞密切相关。“辞也者各指其所之”出自《系辞》，他认为“所之”即刚柔相推过程，卦爻辞是对刚柔相推过程的解释，所谓“辞以言乎其有所之也。”但六十四卦中的卦爻辞各式各样，如何使其与二五变通规则相符合，他提出以下看法：“夫学《易》者亦求通其辞而已矣。横求之而通，纵求之而通，参伍错综之而通。”自谓学《易》十余年，“既参伍错综以求其通而撰《通释》，又纵之横之以求其通而撰《章句》，非敢谓前人之说皆不合而余之说独合。第以求通圣人之经宜如此。愿核吾说者即以是核之也。”^② 其撰《易通释》、《易章句》皆在求其通，求通就是把《周易》中的有关辞句串通，“一气贯注”或“一气相贯”，为此提出比例和引申，他说：

近者学《易》十余年，悟得比例引申之妙，乃知彼此相错，全为易辞而设，假此以就彼处之辞，亦假彼以就此处之辞。如豹为同声，与虎连类而言，则借豹为豹，与祭连类而言，则借豹为祭。^③

且《易》之为书也，参伍错综，引申触类，其辞每以比例互明，反对于旁通，亦比例互明者也。^④

比例说明《易》文句之间关系，引申说明《易》字义。他认为，《易》中许多字依此方能讲通。

比例说出自焦氏数学原理。他提出“齐同比例”说，即：

因悟圣人作《易》所倚之数，正与此同。夫九数之要，不外齐同比例。以此之盈补彼之阙，数之齐同如是，《易》之齐同亦如是。以此推之得此数，以彼推之亦得此数，数之比例如是，《易》之比例亦如是。……余既悟得旁通之旨，又悟得比例之法，用以求《经》，用以求《传》，而《经》、《传》之微言奥义，乃得而窥其万一，既撰《通释》

① 焦循：《易图略》卷六，《原辞上第五》。

② 焦循：《易图略》卷六，《原辞下第六》。

③ 焦循：《雕菰集》卷八，《周易用假借论》。

④ 焦循：《易图略》卷六，《原序第三》。

以阐明之，复仿李仁卿《识别》列为此图。^①

比例是说两个算式相比较数字不同，但比值相等，由一方可知另一方，二者追求数值相等，即同一性。也即齐同比例，是说不同分数值相加或相减，分子与分母互乘为齐，子母所增之倍数相等，分母与分母相乘为同。他依此数学法则解卦爻画，以及卦爻辞之间的联系，“脑”谓不足。与数学上存在着比例一样，易卦爻画，以及卦爻辞之间的关系也存在着一定的比例，按照此比例可以解释不同的卦爻画和卦爻辞之间的关系。其《易图略》有《比例图》，将卦按比例制造一个图式，并举例加以说明。^②

其比例有相错之卦，有旁通之卦，有一卦刚柔互易几种。如睽卦二爻与五爻互易为无妄卦，井卦二爻与噬嗑卦五爻互易，噬嗑卦也为无妄卦，因其互易的比值相同，睽卦六五爻辞和噬嗑卦六二均有“噬肤”之辞。坎卦三爻与离卦上爻互易成丰卦，噬嗑卦上爻与三爻互易也成丰卦，其比值相同，因此丰卦《象》与离卦六二爻辞均有“日昃”，丰卦六二爻辞有“日中见斗”，《系辞》有“日中为市”，“取之噬嗑”。蒙卦革卦相错为困卦贲卦，指革卦与蒙卦下上体互易，分别成困卦贲卦，困卦二爻与贲卦五爻互易成家人卦，蒙卦二爻与五爻互易为观卦，二者比值相通，因此蒙卦九二爻辞有“子克家”。又归妹卦四爻与渐卦初爻互易，归妹卦成临卦，临卦遁卦相错为谦卦履卦。临卦通于遁卦，犹谦卦通于履卦，因此临卦二爻之五爻，即履卦二爻之谦卦五爻之比例。归妹卦通临卦，其初九爻辞说“跛能履”，其九二爻辞说“眇能视”。临卦二爻之五爻，犹履卦二爻之谦五爻，因履卦六三也说“眇能视，跛能履。”

焦氏比例说解《易》卦爻象和卦爻辞之间的联系，其解司马迁《史记》关于孔子读《易》韦编三绝说：“《史记·孔子世家》称孔子读《易》韦编三绝，非不能解也，正是解得其参伍错综之故。读至此卦此爻，知其与彼卦彼爻相比比例，遂检彼以审之，由此及彼，又由彼及彼，千脉万络，一气贯通，前后互推，端委悉见，所以韦编至于三绝。即此韦编三绝一语，可悟《易》辞之参伍错综。孔子读《易》如此，后人学《易》无不当如此，非如此不足以知《易》也。若云一见不解，读至千百度，至于韦编三绝乃解，

① 焦循：《易图略》卷五，《比例图第五》

② 参见焦循《易图略》卷五，《比例图第五》。

失之矣。”^①以比例为方法，可以由此及彼，由彼及彼，一以贯之，前后打通，使未知变已知，推知天下之事，可以说是对《系辞》“引而申之，触类而长之，天下之能事毕矣”的发挥。

焦循所谓的“引申”，有广义狭义之分，广义包括比例在内，狭义指文字学中的假借，这里指后者。关于辞的引申，他说：“盖本无此字而假借者，作六书之法也。本有此字而假借者，用六书之法也。古者命名辨物，近其声即通其义”，“无不以声义之通，而为字形之借。故闻其声即知其义，用其物即思其义。”^②假借指古汉语中字的假借，它通过音韵来辨别其声，从而达到通其义的目的。如天为颠，日为实，春为蠢，秋为愁，岳为桷，岱为代，华为获，子为滋，丑为纽，卯为冒等皆为此类。其《易图略·比例》总结《易》中假借或引申12条：

其一，《易》之为书，本明道德事功，则直称其为道、为德、为事、为功，是也。其二，立十二字为全书之纲，元、亨、利、贞、吉、凶、悔、吝、厉、孚、无咎，是也。其三，由纲而为之目，如遇、交、求与艰、匪、笑、誉等是也。其四，于卦位、爻位标以辨之，如大小、内外、远近、新旧、君子、小人是也。其五，即卦名为引申，如夬、履、困、蒙、观、颐、咸、临是也。其六，以卦象为引申，如冰即乾，龙即震，《说卦传》所云是也。其七，以一辞兼明两义，如坤为母，母从手为拇，则兼取艮。巽为鸡，即别其名为翰音，则兼引申飞鸟遗音是也。其八，以同辞而稍异者为引申，如蛊《象》先甲三日，后甲三日，巽九五称先庚三日，后庚三日是也。其十，以一字之同为引申，如频复、频巽、甘节、甘临是也。其十一，以一字之训诂为引申，迷之训为冥、为晦，久之训为永、为长，成之训为定、为宁是也。其十二，以同声之假借为引申，如豹为钹之假借，羊为祥之假借，祀为巳之假借，牀为戕之假借是也。^③

他认为比例和引申相互补充，“非明九数之齐同比例，不足以知卦画之行；非明六书之假借转注，不足以知彖辞、爻辞、《十翼》之义。”^④不懂卦爻之

① 焦循：《易图略》卷五，《比例图第五》。此引文又见《雕菰集》卷九，《读韦编三绝解》。

② 焦循：《雕菰集》卷八，《周易用假借论》。

③ 焦循：《易图略》卷五，《比例第五》。

④ 焦循：《雕菰集》卷十三，《与朱椒堂兵部书》。

间的齐同比例关系，就不能了解卦爻辞之间的逻辑联系，同理不晓得假借转注等文字音韵，就不能理解《周易》经传的意义。因此，比例与引申相辅相成。

他甚至把《易》进一步符号化，说：“洞渊九容之数，如积相消，必得两数相等者，交互求之而后可得其数，此即两卦相孚之义也。非有孚则不相应，非同积则不相得。”“引而申之，触类而长之。其脉络之钩贯，或用一言，或用一字，转相牵系，似极繁赜，而按之井然。不啻方圆弦股，以甲乙丙丁之字指之，虽千变万化，缘其所标以为之识，无不了然可见。”^①“洞渊”指北宋处州的洞渊大师李思聪，“九容”指勾股形上九种容圆之法，“相孚”即旁通之义。是说卦爻象刚柔相易，如勾股九容之法一样，依此方之数值则知彼方之数值。《系辞》所说“引而申之”，“触类而长之”表明诸卦爻间形成一条连续系列。卦爻辞如同用来标志方圆和勾股弦定律演算程序的甲乙丙丁等符号，这是把卦爻辞之间的相互关系定量化、数字化。因此，他不赞成将卦爻辞所言之事看为实为其事，说：“卦画之所之，其比例齐同，有似九数，其辞则指其所之。亦如勾股割圆，用甲乙丙丁子丑等字，指其变动之迹；吉凶利害，视乎爻之所之，泥乎辞以求之，不啻泥甲乙丙丁子丑之义，以索算数也。”^②把卦爻辞所言之事当成实有其事，如以“高宗伐鬼方”为讲殷帝征伐鬼方之事，如同将代数学中的甲乙丙丁视为具体的数字一样是错误的。

他举例加以说明，解《系辞》“其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐”说：“皆指《易》辞也。远中肆辞之所以明道也。文曲隐不直言，而引申比例于辞中也。鸣鹤枯杨，可谓文矣。不知其旨在明变通之义，非言鹤之鸣杨之枯也，故远。本明变通之义，而假借以文之，可谓曲矣。不知按而求之，道贯于一，故中。吉凶悔吝，直以陈之，可谓肆矣。乃辞则晦为他说，令观者寻玩乃得，故隐。文王、周公所系之辞，数语最明。是以不事王侯，似称高逸，匪躬之数。若表贞臣，帝乙归妹寄托于成汤之嫁女；箕子之明夷，假迹于父师之陈畴。甚至见豕负途，载鬼一车，且为悠渺，不可知之言。若望文生意，则文士之摘华，匪经生之述业矣。”^③《易》其意旨深远，

① 焦循：《易图略》卷五，《比例图第五》。

② 焦循：《雕菰集》卷十三，《与朱椒堂兵部书》。

③ 焦循：《易章句》卷八，《系辞下传》。

其修辞颇饰文彩，其语言曲折切中事理，所用典故明白显露而哲理隐奥，卦爻辞正揭示了这一特点。卦爻辞所言之事说明卦爻象刚柔相推的程序，其中隐藏着引申比例的法则，刚柔爻象互易所显示的吉凶之义，以隐晦的言辞加以暗示。根据此种解释，如大过卦九二爻辞“枯杨生稊”，非指杨树枯竭。归妹六五爻辞“帝乙归妹”，非指殷纣王嫁女之事，这些辞句暗示刚柔爻象在其互易中是当位还是失道，“《易》之辞指识其卦爻之所之，以分别当位，失道也。”“算法之甲乙丙丁皆是借用，而易辞亦借用，亦有实指。”“不拘一例，随在以为引申，故灵妙不可臆度也。说四声者，不曰平上去入，而曰天子圣哲，其妙颇似易辞。”^①

进而他认为，易辞全在明伏羲设卦，观象指其所之，因此不言义理，“宜按辞以知卦，泥辞以求义理，非也。”^②否定取义说。对于取象，则“《易》之取象，多用六书假借。”卦象所取之物象多出于引申，非谓实有其象。注需卦《象》文“云上于天”说：“云即密云不雨之云，谓小畜上之豫三。”^③小畜与豫旁通，三上先行成需，二五不当位，为失道，故以“云上于天”，即以密云不雨之象示之。解比卦《象》“地上有水”说“水已在地之上，则五已定，而初三宜比辅大有。”^④比旁通大有，大有二五先行，初四、三上应之，故以“地上有水”文饰之。按此解释，以坎为水，坤为地，乾为天，皆无实际意义，“说者或以天地风雷山泽水火为象，失之矣。”^⑤

他的比例引申说与代数原理有相似之处，代数学中的甲乙丙丁，如音韵学以“天子圣哲”代表四声一样，本身无义理可言。引数学方法治《易》，探索卦爻辞之间的关系是无可厚非的，但如果抛弃了《易》的内容，把它仅仅看作是数的形式，违背了《周易》的宗旨。

五 从心性到人伦

焦循反对空谈心性，把心性与人伦的确立结合起来，这是他易学的一大特色。

《易通释》有“性情才”一条，在这里，他以情之旁通详细阐释了自己

① 焦循：《易话·学易丛言》。

② 焦循：《焦里堂先生轶文·寄王伯申书》。

③ 焦循：《易章句》卷五，《象上传·需》

④ 焦循：《易章句》卷五，《象上传·比》

⑤ 焦循：《易图略》卷六，《原象象第四》。

的心性论，说：

存存犹生生。生生不已，则善有所继而道不穷。继而不成，则性命不能各正。终则有始，故善必有所继。原始要终，故性必期其成。盖道不可穷，而理则宜穷。

以血气心知之性，为喜怒哀乐之情，则有欲。欲本乎性，则欲立立人，欲达达人。己所不欲，勿施于人。有以通神明之德，类万物之情。类犹似也。以己之情，度人之情，人己之情通。而人欲不穷，天理不灭，所为善矣。如是则尽其才而为才子。否则所为不善，而人欲穷天理灭。不能尽其才，而为不才子。故才者，能达其情于天下者也。才能达其情，而情乃可旁通，性命乃可各正。情不旁通，故人欲穷，性不各正，故天理灭。^①

不以己之欲不欲通乎人之欲不欲，是无情。无情是不近乎情。《传》云：凡《易》之情近而不相得则凶。近乎情则相得，不相得则不近乎情。虽有善性而无才以尽之，则情不能通，欲不能窒矣。终身之行，惟在乎恕。平天下之道，不过絜矩。知有己之性，不知有人之欲，情不通而欲穷矣。伏羲作八卦，以类万物之情。所以穷则变，变则通，通则久者，唯此旁通情而已矣。孔子叹才难，孟子道性善，皆本乎是。舍情而言善，舍欲而求仁，舍才以明道，所以昧乎羲、文、孔、孟之传者也。^②

性善非既定，而是由继与成来实现的，“善必有所继”，“性必期其成”，这符合天道生生不已的法则。他以“血气心知”界定性，以“喜怒哀乐”界定情，说明性与情属于自然的本能，与生俱来的本性，有欲则也是自然的，岂能否定。在讨论心性中，情具有不可忽视的作用，“以己之情，度人之情，人己之情通，而人欲不穷，天理不灭”，说明情的本质是旁通，所谓旁通就是指情能通人己，或者说人与人之间沟通彼此，人欲不穷，天理不灭，这才是善。另外，也不能忽视才，尽才即反身挖掘自己的才质，以才质来达情，以情来打通人己，才能各正性命，达于善。否则便是“人欲穷”、“性

① 焦循：《易通释》卷五，《性情才》。

② 焦循：《易通释》卷五，《性情才》。

不各正”、“天理灭”。情成为沟通人己，乃至人与物之间的中间环节，《易》讲的所谓“类万物之情”，抓住人皆有情这个一般，便能弥合不同人之特殊，达于人类的善。因此，他反对“舍情而言善，舍欲而求仁”。与宋儒相比，焦循论情的主张少了些道学先生的空洞说教，多了些人情味，同时也反映了人的本性，这与戴震所倡导的血气心知人性论相埒，是清代中期儒家谈心性的一个重要特色。他解释《系辞》“以类万物之情”时指出：

各有情即各有欲，以己之情，通人之情，以己之欲，度人之欲，则不致相争相噬，而天下之情，类聚而不乖矣。圣人與人同此性情，所异者，智愚者。圣人自度因以及人，故万物之情可以圣人之情类之也。人之情欲，男女饮食而已。既定人道，制嫁娶，使人各有偶，而男女不紊。又教渔佃，使民各食其力，嫁娶制则人伦之教兴，渔佃作则利济之政起。^①

人情不同，因此人欲也就不同。他倡导应以己情欲通人之情欲，以天下之人情欲彼此相通，这里的情欲主要指“男女饮食”，是人的基本情欲，依此构建人道，他所谓的人道是建立在人基本生存需要基础上的，人是有血有肉的，这才是真正意义上的人。真正意义上的人也是社会化的人，社会化应包括一夫一妻配偶婚姻（文明婚姻）、耕作渔猎（自觉地创造掌握生产工具）、自食其力等，随之而来的便是人伦教化、经世济民等。人的自然属性与社会属性在这里结合起来。《文集》有《使无讼解》一篇，他借解释无讼强调了情的旁通特质，说：

格物者，旁通情也。情与情相通，则自不争，所以无讼者，在此而已。听讼者以法，法愈密而争愈起，理愈明而讼愈烦。吾犹人也，谓理不足恃也，法不足恃也，旁通以情，此格物之要也。修身为齐家治国平天下之本，格物为致知诚意正心修身之本。故两言此谓知本，忿懣恐惧，好乐忧患，情也，不得其正者，不能格物也，不能通情也。能格物则能近取譬矣。亲爱贱恶，畏敬哀矜教情亦情也，而譬焉，则好而知其恶，恶而知其美矣，而物格矣，所藏乎身，既恕则身修，因而喻诸人，

^① 焦循：《易章句》卷八，《系辞下传》。

则絜矩之道。行于天下，天下之人，皆能絜矩，皆能恕，尚何讼之有。好人之所恶，恶人之所好，则不能恕，不能絜矩，是谓拂人之性，性拂而情不通，物不格矣。己所不欲，勿施于人，则在家无怨，在邦无怨，无怨则不争，不争则无讼。情通于家则家齐，情通于国则国治，情通于天下则天下归仁而天下平。^①

这里虽说发挥孔子无讼思想，但突出了情的旁通重要性。无讼在于彼此以情沟通。情与情沟通即旁通，为格物的要领。《大学》言修身为齐家治国平天下的根本，格物为致知诚意正心修身的根本，此为两言知本都离不开情。情与情相通，则物能格，身能修，这也就是所谓的恕，所谓的絜矩之道。《易传》讲各正性命，保合太和，乃利贞。又讲利贞为性情，保合太和则无讼，归根到底本于性情。情与性是相通的，这种相通就是孔子所说的推己及人，将心比心，相互沟通以情，则家国天下必然回归于仁，也就是说人伦道德的建立离不开情，人伦道德皆由旁通之情开出。

他借旁通论述了孔子推己及人，推己及物之义，说：“己欲立而立人，己欲达而达人，人情之旁通也。惟旁通乃知来物，所谓格物，所谓絜矩，所谓强恕也。”^②“相与以情，己所不欲，则勿施于人，己欲立达，则立人达人，此以情求，彼亦以情与，自然保合太和，各正性命。”^③旁通即人情相互沟通，这就是格物、絜矩、强恕，具体而言就是己与人都能换位思考，处处为对方着想，必然带来人际关系的和谐，在这种和谐的关系中己与人的性命都得以端正，人道、人品、人格由此而确立。旁通原本是解《易》的体例，在焦循那里则运用于说明人伦，反映其治《易》注重实用的用心。

他解卦时也说明旁通的人伦意义，如说明同人卦：“大舜舍己从人，善与人同，斯乃同人于野，利君子贞。孔子谓之仁，谓之恕，《大学》以为絜矩，此实伏羲以来，圣圣相传之大经大法。故曰不可贞，曰贞凶，为但知是己不能孚人者戒也。循所见《易》之大旨如此。”^④以情沟通心志，孔子倡导的推己及人，就是以情为相求。“善与人同”，就是广泛的沟通，即所谓同人卦辞“同人于野”，如此才能“利君子贞”，而这就是孔子所谓的仁，

① 焦循：《雕菰集》卷九，《使无讼解》。

② 焦循：《易章句》卷九，《文言传》。

③ 焦循：《雕菰集》卷十三，《寄朱休承学士书》。

④ 焦循：《雕菰集》卷十三，《寄朱休承学士书》。

《大学》所谓的“絜矩”之道。他认为，《周易》的本义在于旁通，圣人作《易》尤其突出这一点，六爻之发挥，即是《易》卦之旁通。在他看来，乾卦《大象》“自强不息”，坤卦《大象》“厚德载物”，讲的就是旁通：“自强不息则得乎道之圆，厚德载物则得乎道之方。厚以载物，则能旁通，自强成己也，载物及物也。物在己旁而推而通之，德施普矣。”^①“自强成己”、“载物及物”就是旁通，旁通有人情之旁通，以情打通人、物之义，由此建立人与人、人与物的和谐关系，这表明《易》之旁通说为推己及人，推己及物提供了经典依据。

与一些学者谈人伦关系重视血亲或血缘关系有所不同，焦循标出一个情字，血亲血缘有远近亲疏，而情则是天下人共有的，沟通天下人之情对确立人伦关系是十分重要的。那么能否沟通天下人之情？他的回答是能的。因为人与人之间的情虽各不相同，但人性皆善，人在这一点上是一致的，性善成为人与人彼此沟通的基础，或者说有交集。也就是说人情欲虽然不相通，但以善为起点可以彼此沟通其情欲，人与人之间以情沟通，由此而建立的关系已经超越了狭小的血亲关系，而推及更广泛意义上的人际关系。他对情有过高的乞求，情可以化解人与人之间的冲突与矛盾，建立一种和谐共生的关系，情似乎超越了等级的界限，达到了人与人之间的一种平等，这是他心性论与同时代人的独到之处。这种趋于理想的认识在现实社会中是很难落实的。焦循的思路是由性善到彼此沟通情欲从而确立人道，再到人伦关系的最终确立，可以说把心性论与道德观很好地结合起来。

焦循借释《易》描述了圣人如何画卦来表示人道、人伦关系的，如说：“伏羲察天地万物，又推己以絜人而知人之性善，可以先觉觉之，故为之画八卦。示以有母必有父，而后有六子，使男女有定偶，民知父子、长幼、尊卑。缘是而序三纲，五伦由是而建。其先民知有母不知有父，与禽兽同。画八卦示之，而民遂悟。以示禽兽，禽兽则不悟也。是以人性之善，异乎禽兽，所以神明之德也。”^②圣人体察万物，以旁通之情推己及人，知人性之善而立人道，于是画八卦以确定尊卑等级，建立人伦关系，而这也是人区别于禽兽的关键所在。具体而言，乾坤起主导作用。也就是说《周易》以乾坤为首，其中乾又先于坤，说明有地必有天，有母必有父，有民必有君。夫

① 焦循：《雕菰集》卷十，《说方上》。

② 焦循：《易章句》卷八，《系辞下传》。

妇定而后父子亲，君臣定而后上下辨。伏羲依据天地乾坤来确定夫妇、父子、君臣等级，此为万古不易之道。^① 在这里，乾坤象征着人伦纲常关系的核心。他援引《序卦传》所谓“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措”，认为这一段话反映了人伦关系确立的序列，^② 首先是天地，在易卦就是乾坤，有了乾坤才有男女，然后有夫妇、父子、君臣，并依此制定礼仪，确立人道、人伦关系，使其和谐有序。

他进一步论道：“伏羲氏之画卦也，其意质而明，其功切而大，或以精微高妙说之，则失矣。”“知母不知父，则同于禽兽。父子、君臣、上下、礼义，必始于夫妇，则伏羲之定人道不已切乎？以知识未开之民，图画八卦以示之，而民即开悟，遂各遵用嫁娶，以别男女而知父子，非质而明能之乎？故在后世观所画之卦，阴阳、奇偶而已。而在人道未定之先，不知有夫妇者；知有夫妇，不知有父子者；知有父子，人伦王道自此而生。非圣神广大，何以能此！”“然伏羲之卦可知矣。为知母不知有父者示也。故乾坤定位，而后一索、再索、三索，以生六子，有父子而长少乃可序。吾知伏羲之卦，必首乾而次坤。”^③ 《周易》则以阴偶象征母，阳奇象征父，乾为纯阳，坤为纯阴，分别象征父母，乾坤定位后，彼此交错而后生震、巽、坎、离、艮、兑六个子女，八经卦再彼此交错才有六十四重卦。以此推导出人伦关系，那就是人类社会的发展最早知母不知父，知母不知父的潜台词是群婚，这与禽兽差不多。接着是一夫一妻制，此为真正意义上的夫妇，标志着人道的确立。这种稳定的一夫一妻制婚姻使子女不仅知母亦知父，知父便有父子，有父子就有尊卑，由此推及便有君臣、上下等级之分，为了不使关系混乱，有必要确立人伦关系。

在这里他尤其强调乾坤的重要性，引《易传》“天尊地卑，乾坤定矣”，说明伏羲之卦首定乾坤，不赞同所谓伏羲之卦首为《连山》的说法，因为依《连山》，诸卦之首为艮，艮是乾坤所生的六个子女之一。这是以卦的形式描述了人们之间的尊卑等级关系的形成，其中包含着人伦、社会关系，以及政治关系确立及演变的过程。

① 参见焦循《易章句》卷七，《系辞上传》。

② 参见焦循《雕菰集》卷七，《翼钱三篇》。

③ 焦循：《易图略》卷六，《原卦第一》。

焦循治《易》重视人伦关系，并给予动态的考察，进而追溯了人类社会的演进历程，如说：

天地不能正人之性命，圣人忧天地之忧，《易》所以作也。伏羲以前无三纲五常，臣之法法，起之吁吁，知识未开，虽抱善性而莫能自觉，是为上古。天生伏羲，以先觉觉万民，使男女有别，以定君臣、父子、尊卑、上下，而天地之化育，以赞人物之性以尽，是为中古。其先性命不正，未有忧患之人，至此以忧患而立教，以开王道。性命正而人乃尊，于物亦田渔兴，而人之力乃胜于物，故伏羲为百王先首。^①

以伏羲作《易》为界分上古和中古。伏羲以前，也就是未画卦前为上古，此时无人道人伦，人类社会处于蒙昧、野蛮状态。伏羲画卦以后则有了人道、人伦，此为中古，以下本忧患而立教并从此开出王道，全有赖于伏羲。这可以说是借解《易》描述了人类社会由蒙昧、野蛮向文明的过渡。

《系辞》有“方以类聚，物以群分”一句，在他看来，人类社会演进过程中，这个“聚”起着极其重要的作用，认为“聚”：

此圣人治世之大法也。上古之世，人道未定，不特人与人相杂，亦且人与禽兽相杂。人以禽兽为食，禽兽亦以人为食。男女无别，人知有母而不知有父，无长幼之序，无尊卑贵贱之等，人之行同于禽兽。伏羲氏思有以聚之，而先定人道，使男女有别，各嫁娶以为夫妇，乃有家，有夫妇而后有父子，乃有类，类者父子相继续也。由一本而九族各以其类聚，互相为婚姻，于是由一族以及千百族，人乃与人聚，而不为禽兽所害。聚则争，因立君长以统治之，乃有国。国之所聚，与家之所聚，相经纬焉。父子有亲而亲亲有杀，君臣有义而尊贤有等，有等杀而群乃分，有所分而聚乃可治。五谷之杂于草木也，犹人之杂于禽兽也。神农辨而聚之，不特谷与谷聚，而谷之中为麦为粱为黍为稷为稻为麻为菽，亦各以类而聚，推之于果于蔬，无不使以类聚，其百谷果蔬之外，又辨其性之所宜，或用为药以治疾，或用为器以利用。于禽兽之中辨其六

① 焦循：《易章句》卷八，《系辞下传》。

畜，鸡豚狗彘，可以养老，服牛乘马，可以致远，亦各蕃其种而聚焉。
伏羲氏尽人之性，神农氏尽物之性，治世之法两圣人尽之。^①

人类早期与禽兽没有什么不同，正是由于“聚”，指人与人相聚，使人脱离禽兽，也就是说人过上群居的生活，共同面对生存的挑战，人类逐渐告别蒙昧、野蛮，向着文明演进，“聚”起了积极的作用。焦循注意到“聚”有两方面的内容，其一是人与人之间相聚，使人生活的群体逐步壮大，可抵御禽兽的迫害。聚可能会出现争斗，导致混乱，为了避免此事的发生，必须规范人们的生活，制定礼仪，使人们彼此和谐相处。其二是物与物之间相聚，人们把能食用的农产品聚集起来以满足其物质方面的需要，也把生产工具、畜牧业等聚集在一起，增强人们获得物质生活生产资料的能力。相对而言，前者偏重于人们的社会化，涉及伦理与精神生活的诸方面，而后者则为人类的社会化提供丰厚的物质基础。在人道、人伦确立中，“聚”起着重要的作用。

与“聚”相联，焦循强调“教”在人道、人伦确立中的作用，他认为，失去道后在于教，通过教来复归于道。《中庸》讲“修道之谓教”，“率性之谓道”，教是恢复天赋人的本性，也是立人道，这说明人的成长更有赖于后天，是教化的产物。他说：

古之时，未有三纲六纪。民人但知其母，不知其父。伏羲因夫妇，以正五行，始定人道。夫妇者，一阴一阳之交孚也。有夫妇而后有父子，有父子而后有君臣、上下。于是尊卑贵贱，品物咸亨。后顺得常，而终则有始也。五行即五伦，其先民不知夫妇之宜别，上下尊卑之有等。此命限之也，伏羲教之，无论知愚贤不肖，皆知有夫妇之别，上下尊卑之等，此性善之相近也。民之不知有父，但知有母，与禽兽同。圣人教民，民皆知人道之宜定，而各为夫妇，各为父子。以此教禽兽，仍不知也，此人性所以善也。^②

古之人，卧之法法，起之吁吁。饥即求食，饱即弃余。茹毛饮血，食禽兽肉。神农因天时，分地利，制耒耜，教民农作。于是民皆知有耕

① 焦循：《雕菰集》卷十，《说聚》。

② 焦循：《易通释》卷五，《教》。

稼，无不火食。其先饥求食饱弃余，与禽兽同。圣人教民，民皆知自食其力。以此教禽兽，仍不知也，此人性所以善也。^①

性不外男女饮食。人有此性，禽兽亦有此性。人之性可因教而明，故善。禽兽之性虽教之不明，故不善。故圣人之教，因人性之善而立。性虽善，非教不明，圣人设教以寡天下之过，所谓通神明之德，类万物之情也。^②

人类的祖先与禽兽没有什么差别，依本能而生存。后来人超拔于禽兽之上在于其有教化，人性之善、人情欲之合理在于教，一言以蔽之，人道、人伦的确立皆离不开教，“饮食男女天性也。必教渔佃以各食其力。民知母不知父，必定人道，制嫁娶以教之。”^③教不仅具有发生学意义，同时也伴随着人类始终，非一劳永逸，而是一个不断努力的过程，所谓“失道而教之，即能复于道”。教可区分为物质上的教与道德伦理上的教。物质上的教是圣人教会人们从事生活、生产资料的物质生产，使人们能存活在这个世界上。道德伦理上的教是指人道人伦的培养。人之所以能教在于其先天有可教之因子，这个因子就是善，因此他倡导的教又是以善为前提的，“禽兽之性虽教之不明”，而“圣人之教，因人性之善而立”，这与“性虽善，非教不明”构成了善与教的互动关系。人道、人伦由此不断全面，不断完善，《易》所谓“设教”，就是以其特有的表达方式达到教化人心的目的。焦循进一步论道：

情性之大，莫若男女。人之性，孰不欲男女之别也。方人道未定，不能自觉，圣人以先觉觉之，故不烦言，而民已悟焉。民知母不知父，与禽兽同，伏羲作八卦而民悟，禽兽仍不悟也。此人性之善，所以异乎禽兽，所谓神明之德也。民之性，在饮食男女，制嫁娶，使民各有其偶也。教渔佃，使民自食其力也。圣人治天下，不过男女饮食，为之制嫁娶，教渔佃矣。人伦正而王道行，所以参天地而赞化育者，固无他高妙也。神农、黄帝、尧、舜踵此而扩之，文王、周公、孔子述此而阐明之，彼先天心法之精微，岂伏羲氏之教哉！^④

① 焦循：《易通释》卷五，《教》。

② 焦循：《易通释》卷五，《教》。

③ 焦循：《易章句》卷七，《系辞上传》。

④ 焦循：《易图略》卷六，《原卦第一》。

人之初“人道未定，不能自觉”，此时圣人先于一般人而有觉，其觉以画卦的方式开启民悟，使民有了自我意识，接着通过教化，掌握物质生产生活的能力，又制定礼仪等规范人伦，使社会有序。他在这里更强调先王是以人伦推出王道，或者说王道是建立在人伦基础上的。诸圣建构社会，管理国家，非霸道而是尚王道，也就是说以伦理道德来治国，从家庭、族群出发，以血亲为纽带，晓之以理，动之以情，达到国富民安的目的。在这里，伦理与政治很好地结合在一起。

焦循把数学引入易学，并以此解释卦爻辞，似乎与他关于《周易》性质的看法不相干，因为在论述《周易》性质及内容时，主张其为改过迁善之书，而这里却否定义理，抽象地谈论数字。其实焦氏否定的当是宋儒讲的义理，而不是一切义理，对于思想，他还是非常重视的，通观其书，包括大量的义理、思想火花跃然于纸上。其易学被时人誉为“益以信《易》之非可理释，必由数推。而数本自然，求诸经文，触类引申，在在契合。无取纳甲爻辰之奥解，不袭图书河洛之伪传，使古今言理言数诸家，均心折其辞而无所置喙也。岂非不朽之盛业哉！芸台前辈之序言曰，有列国人之《易》，有汉人之《易》，有晋、唐人之《易》，有宋人之《易》。今观所学，非列国，非汉，非晋、唐，非宋，发千古未发之蕴，言四圣人所同然之言，是直谓之《周易》可焉。”^①这是说焦循的易学已非已往易学所限，而是依《周易》经传本文，创造出富有新意的易学。

^① 英和：《雕菰楼易学》卷首，《江都焦氏雕菰楼易学序》。

结 束 语

清代中期，传统易学的不同流派、学说、观点都得到了回归，如宋易学并没有中断而是继续存在，汉易学在沉寂一千多年以后得到复兴，调和两者的汉宋兼采易学的出现，又有构建易学的新尝试，凡此打破了此前易学单一化的格局，使这一时期的易学呈现出博大、多元化的色彩，从学术角度而言，说这一时期的易学集传统易学之大成一点也不为过。以下做一小结和提升。

清代中期的宋易学对汉易学持批评态度，它们继承宋易的义理学宗旨，推尊以程颐、朱熹为代表的宋代易学，服膺《伊川易传》和《周易本义》，尤其关注易理，阐释《周易》中的微言大义。

批评汉代易学，推崇宋代易学。王心敬推尊孔子易学，以《易传》为标准，对于汉以下的易学做出自己的评价，称“汉、唐千年间少知性、尽性之人，安得有明于易道，善于用《易》之人。故惟伊川、京山二先生尚为暗室之灯。然伊川未化，京山尚气，知言处固多，失意处亦不少。向若得明道之清明纯粹，紫阳之沉潜笃实，阳明之易简精明，有古稀之年三绝之专，当必与四圣寤寐羹墙，惜乎！其兼之为难也。”又“大抵汉、唐之《易》只成训诂，宋明几个文人之《易》多簸弄聪明，训诂非《易》而《易》在，聪明乱《易》而《易》亡。两千年间，向非伊川、京山二先生尚存几分真种子，则易道竟至今坠地矣。”^①对汉、唐易学评价不高，以为汉、魏诸家的易学只以训诂为能事，未见《周易》真谛。对于宋以下文人的易学各有褒贬，如称程颐和明郝京为“暗室之灯”，说他们治《易》“尚存几分真种子”，易道有赖于他们而不坠，给予积极评价，但又认为一个“未化”，一个“尚气”。程颐、朱熹、王守仁各有所长，但也仅限于某个方面，至于邵雍的先天图书之学，则另属一家言，与《易》旨无关。王又朴

^① 王心敬：《丰川易说》卷首，《通论》，《四库全书》本。

说：“夫自有《易》以来，诸家之说横见侧出，至宋邵子始得象数之真传，而程子之《传》专用义理，粹然一出于正，朱子合而一之，不惟补二先生之所未及，而其有功于四圣，抑岂浅鲜哉。”^①肯定宋易的成就，也即邵雍得“象数之真传”，程颐义理“粹然一出于正”，朱子则合为一炉，有功于四圣。

重视易理、易道。魏荔彤在说明已作《大易通解》中的“易通”时写道：“易通者，求通乎易理也。”^②作此书旨在求“通乎易理”。求通易理又离不开心，而是要以心来求理，于此他进一步论道：“《易》之理原在天地，天地之理原在吾心及万事万物之中，以吾心之理，通乎天地事物之理，得其至一者，则《易》之为理与吾心必有相通之故矣。”^③这是从易理与心理皆通于天地之理角度论述求通心理的重要性。他把自己的易学著作命名为“易通”，也即《大易通解》，在于标明以心通晓易理的易学特色。王心敬根据孔子“五十以学《易》可无大过”，以及程颐“易，易也，随时变易，以从道”之教，提出“学《易》寡过，变易从道”^④的主张，“教人以寡过”、“示人以变易”，就是易理、易道，此理此道非主观臆想，而是观察天地之变而得来的。任启运以“洗心”来命名其书，指出：“盖圣人之作《易》原以洗心。”^⑤“洗心藏密”源于《系辞上传》第十章，原文是“圣人以此洗心，退藏于密。”意思是说荡除万物之心，洗涤人的私心，发挥着潜移默化的功用。此一语道破他宗易理、易道的特色，同时也反映了圣人作《易》的用心。

揭示了《周易》的本质及功能。王心敬的观点最有代表性。他治《易》推崇《易传》，提出的读《易》三条：“首揭《十翼》为《易》注之祖，学者只以孔子之言为宗，自当融会通贯旨哉。言乎可以证后世穿凿谬妄之失，固已得读《易》要领矣。至第二条所谓《易》为易简之学、寡过之书，则尤片言扼要，消后世无穷象数占候养生家附会依托之谬，即此二条，《易》大之旨与读《易》、用《易》之道举该于是。”^⑥第一条强调《十翼》是解

① 王又朴：《易翼述信》卷一，《先后天图》。

② 魏荔彤：《大易通解》卷首，《大易通解原序》。

③ 魏荔彤：《大易通解》卷首，《大易通解原序》。

④ 王心敬：《丰川易说》卷首，《丰川易说原序》。

⑤ 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第十二章。

⑥ 王心敬：《丰川全集》卷十八，《答默庵汪公论〈易〉说质疑书》。

《经》不祧之祖，并把它当成读《易》的要领，表现对《周易》中传的推崇，《易传》讲易理、易道。第二条是学《易》寡过，反映了对《周易》本质的理解。第三条是用《易》。前二条偏于“《易》大之旨与读《易》”，包括以《十翼》为宗和学《易》寡过。学《易》不是术数游戏，而在于实用，因此第三条用《易》是学《易》的归宿，这里突显了《周易》的实际功能。

清代中期的宋易学运用理学范畴阐释思想，发挥《周易》的微言大义。

阐释太极学说。王心敬把“中正仁义”，确定为“人之极也。”^①“立人极”就是要确立人应该成为人的基本道德准则，其内涵是“中正仁义”，而这又要通过“主静无欲”的方式来达到。《周易述义》以为太极即理，“太极者理之极致也。”^②以太极说明理的极致，从某种意义上说太极是形容理的，因此可说理是本体，由理衍生出气，此气为阴阳，天地万物由此而生。任启运认为太极“不可似而可见”，^③作为本体概念，太极“不可似”，也就是说太极没有相似之物而与之相对照。魏荔彤认为太极作为“从未有天地前推原天地所自生”^④的这样一个概念，其本身已经作为说明天地本体的范畴而存在了，因此不必要再加上一个“无极”，并与太极相并列，这是多此一举。

发挥气论。《周易述义》以气化分析了自然界的變化，所谓“言往来有自然之理”，^⑤气的变化非主观，而是自然而然的。魏荔彤提出“气化”这一范畴，依他的意思，是“将天地气化道理既象之于卦爻，又各系之以辞”^⑥，由此产生《易》。他不仅以气化说明《周易》的形成，同时也解释天地的生成，所谓“天地之生生不尽者气也。”^⑦又运用“阴阳均平”^⑧之说来分析宇宙的发展问题，得出“万物无不随气化为变化日新”^⑨的结论。与此相关，在道器关系上，宋易学肯定它们之间的联系，反对抽象地谈论道，趋向于务实地诠释它们之间的关系。

① 王心敬：《丰川全集》卷二十四，《太极图说会意解》。

② 傅恒等：《御纂周易述义》卷八，《系辞上传》第十一章。

③ 胡煦：《清芬楼遗稿》卷一，《太极似何物对》。

④ 魏荔彤：《大易通解》附录，《太极说》。

⑤ 傅恒等：《御纂周易述义》卷九，《系辞下传》第五章。

⑥ 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第四章。

⑦ 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第五章。

⑧ 魏荔彤：《大易通解》卷首，《易经总论》。

⑨ 魏荔彤：《大易通解》卷十三，《系辞上传》第五章。

主张天与人、性与天道的合一。王心敬治《易》的逻辑是本天道推明人道，因为在他看来，《易》即“造化明人事之书”，^①援天入人是《易》应有之义，由此提出“借天道明人道”^②的观点。任启运治《易》提出“盈天地间皆易”的思想。王又朴提出以“明天道，察民故”为特色的天人相协调思想。任启运以“易简”阐发人性修养之理，以为“学《易》之要，易简二字尽之”^③。《周易述义》明确提出《周易》为“复性之学”^④。魏荔彤以气化讨论心性问题的。提出“气化见心”^⑤，主张修养工夫从心性开始，所达到的目的是“合天道”、“尽人道”。

政治领域。任启运援道德入政治，以天下兴亡为己任，有一种忧患意识，提出了“欲免于忧患莫如修德”^⑥的主张。王又朴知晓“欲解外患必先解内忧，而解内忧则非反身修德不能”^⑦之理，倡导治事先应修德，德业兼顾，“畅于四支，发于事业”^⑧。《周易述义》则详细论述了“君臣一德，协于大中”^⑨的“治泰之道”。魏荔彤说：“文德者固是，言内治不言外章，亦是言文化不言武略也。”^⑩修德是德政的基础，修身推及家国，乃至于天下。凡此皆体现中国传统政治重德治的特点。

汉代易学在沉寂一千多年后得以复兴，这归功于清代中期的汉易学，它们批评宋代易学，以推崇和解说汉代易学为己任，以汉代易学为正统，一时间成为学术的主流。

批评宋代易学。惠栋追本溯源，对宋易图书先天之学的本质进行辨析，认为它们“实皆道家之学也”^⑪，其根源是“道教莫盛于宋，故希夷之图，康节之《易》，元公之太极，皆出自道家。世之言《易》者，率以是三者为先河，而不自知其陷于虚无，而流于他道也。惜哉！”^⑫又“伏羲四图，皆

① 王心敬：《丰川易说》卷一，《乾》。

② 王心敬：《丰川易说》卷一，《乾》。

③ 任启运：《周易洗心》卷五，《系辞上传》第一章。

④ 傅恒等：《御纂周易述义》卷一，《坤》。

⑤ 魏荔彤：《大易通解》卷五，《复》。

⑥ 任启运：《周易洗心》卷六，《系辞下传》第七章。

⑦ 王又朴：《易翼述信》卷七，《解》。

⑧ 王又朴：《易翼述信》卷二，《坤》。

⑨ 傅恒等：《御纂周易述义》卷一，《泰》。

⑩ 魏荔彤：《大易通解》卷三，《小畜》。

⑪ 惠栋：《松崖笔记》卷三，《道学传》，《丛书集成续编》本，上海书店，1994。

⑫ 惠栋：《易汉学》卷八，“辨太极图”条，《四库全书》本。

出于邵氏，邵氏之学本之庐山老浮图。”“道家之老庄，犹儒家之孔孟，乾南坤北，其不合乎老庄，必出于后世道家之说，故未闻乎古，至宋而后盛行焉，以后道家之说，托为伏羲而加之文王、周公、孔子之上。学者不鸣鼓而攻，必非圣人之徒也。”^① 对于先天太极，他认为梁元帝撰《孝德传》、《道学传》，说明道学为道家之学。《宋史》把周敦颐、二程、张载、朱熹归入《道学传》，是误袭其说，而周敦颐的太极，朱熹的先天，皆为道家之学。至于陈抟、邵雍的河图洛书之学也出于宋初盛行一时的道教，非儒家正统。这里的“道家”非指老庄，而是汉以后的道家，“老浮图”指道教和佛教。张惠言说：“自魏王弼以虚空之言解《易》，唐立之学官，而汉世诸儒之学微。”“宋道士陈抟以意造龙图，其徒刘牧以为《易》之河图洛书也，河南邵雍又为先天后天之图。宋之说《易》者翕然宗之，以至于今，牢不可拔，而《易》阴阳之大义，盖尽晦矣。”^② 由于王弼主张得意忘象，空言易理，唐孔颖达为王弼《易注》作疏解，使玄学派易学官方化，而汉易的传统衰微。至宋代出现了陈抟、刘牧的图书之学和邵雍的先天易学，汉易中的阴阳消息说从此一蹶不振。

推崇汉代易学。惠栋易学的宗旨在于恢复汉易传统，他在论及复兴汉易的理论依据时说：“六经定于孔子，毁于秦，传于汉，汉学之亡久矣。独《诗》《书》二经犹存毛、郑两家。《春秋》为杜氏所乱，《尚书》为伪孔氏所乱，《易经》为王氏所乱。杜氏虽有更定，大较同于贾、服，伪孔氏则杂采马、王之说，汉学虽亡而未尽亡也。惟王辅嗣以假象说《易》，根本黄老，而汉经师之义，荡然无复有存者矣。故宋人赵紫芝有诗云：辅嗣《易》行无汉学，玄晖诗变有唐风，盖实录也。”^③ 惠栋曾祖父依据李鼎祚《周易集解》阐扬汉易，他继承遗志，使汉易成为一时学术主流。复兴汉易是因其直接先秦，又有经师口传家法，一脉相承。魏晋以下，《易》为王弼所乱，已失本真。在他看来，如果说王弼以来的《易》受黄老之学的影响，那么宋易则是《易》外别传了。

张惠言播扬汉易，在他看来，汉代距今千余载，年代久远，加上唐宋以来宋易占据统治地位，汉易早已朽坏散乱，有清以来，惠栋开始复兴汉易，

① 惠栋：《易汉学》卷八，“辨先天后天”条。

② 张惠言：《周易虞氏义》卷首，《周易虞氏义序》。

③ 惠栋：《易汉学》卷首，《易汉学原序》。

其功不可没。但惠氏对汉易的解说，特别是对虞氏义的探讨零碎而无系统。张惠言自谓：“翻之学既世，又具见马、郑、荀、宋氏书，考其是否，故其义为精。又古书亡，而汉魏师说可见者十余家。然唯郑、荀、虞三家略有梗概可指说，而虞又较备。然则求七十子之微言，田何、杨叔、丁将军之所传者，舍虞氏之注，其何所自焉？”^①由此确立自己的任务在于复兴虞氏《易》，因为孔子作《易》，为其弟子所传，汉代传易者只有虞翻《易注》最全面，通过对其整理，不仅知晓汉易的概貌，而且也可以上推孔子易学的真谛。这与惠栋复兴汉易是因为其得孔门真传一样，所不同的是惠栋泛泛地倡导复兴汉易，而张氏则以重笔表彰虞氏《易》，说明清代的汉学家对汉易的研究走向专门化、精致化。

惠栋、张惠言、朱骏声等复兴汉易表现在重视文字音韵训诂。如朱骏声所谓“训诂必穷其源，广引古籍蕴义”，^②反映汉易学的一般看法。他们以汉易诸体例为圭臬，包括广泛地运用当位、有应、卦气、升降、旁通、卦变、飞伏、互体等，对《周易》卦爻象和卦爻辞进行解释。发挥以上诸体例释《易》的意义在于：把爻与爻之间、爻与卦之间、卦与卦之间当成一个整体来考察。具体而言，互体揭示爻与爻之间的联系，旁通、升降说明卦与卦之间的变通，变卦、消息则强调卦的变化与发展。可以说以烦琐的形式发挥《周易》本身所包含的联系、发展、转化的思想。

张惠言易学最大的特色就是论象，抓住“象”这个《周易》的根本范畴，并援引《左传》及《系辞》、《说卦》等加以证明，他写道：“盖尝论之，《易》者，象也，象也者，象（《周易》原文为像——引者）也。”^③“《易》者，象也。《易》而无象，是失其所以为《易》。数者，所以筮也。圣人倚数以作《易》，而卦爻之辞，数无与焉。汉师之学，谓之言象可，谓之言数不可。象、数并称者，末学之陋也。”^④《系辞下传》说“《易》者，象也，象也者，像也。”《说卦》专讲取象，《左传》昭公二年记载“韩宣子见《易象》与《春秋》，曰周礼尽在鲁矣”。凡此说明《周易》的根本在于象，《周易》的制作亦源于象。可以说象为《周易》所独有，是与其他经书区别之所在。与其他易学家习惯于以象数合称汉易不同，在他看来，汉易

① 张惠言：《周易虞氏义》卷首，《周易虞氏义序》。

② 朱骏声：《六十四卦经解》卷末，《六十四卦经解跋》。

③ 张惠言：《茗柯文编》二编卷上，《易义别录序》。

④ 张惠言：《茗柯文编》二编卷上，《丁小正郑氏易注后定序》。

之所以体现《周易》本质就在于讲象而非言数，象数并称不是正宗汉易，这是他的独到之处。另外，他认为汉易讲象非空洞无凭，而是落到实处，假象论人事，这是张惠言对汉易的基本看法。

汉易学也重视易理的研究，与宋易学相比偏重不同，体现更加务实的特色。从某种意义上说，宋易学治《周易》重在理，汉易学则重在礼，与理相比，礼更实在，使道德落到实处。惠栋指出：“礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也。故礼者，谓有理也。”^①礼是“节文”，表现为外在，但非无所根据，而是“因人之情，缘义之理”，因此说“礼者，谓有理也”，以理论礼，既可避免理的空洞无物，同时也使礼有了根本。张惠言治《易》把易学与礼学结合起来，融会贯通。凌廷堪治《礼》主张以礼代理，张惠言治《易》亦主张以礼代理，唱为同调之鸣。惠栋在广泛征引先秦及汉代文献的基础上，证明中和范畴具有丰富的内涵，可以看出他论中和已不局限于宋易以未发已发之说，或把中和仅仅限制在心性领域，而是推展到自然、社会包括人伦、政事诸方面，这从一个侧面也反映了他要复兴古学的用心。如果说明堂是祭祀等活动的场所，那么禘则是其中一项重要的内容，惠栋讨论了《周易》与禘和明堂的关系，自谓：“愚因学《易》而得明堂之法，因明堂而知禘之说，于是刺六经为《禘说》，使后之学者知所考焉。”^②这也是其务实解《易》的表现。朱骏声释《易》注重引史证《易》，发挥人事，说明汉易也是有思想的。

清代中期易学除了恪守宋易与汉易规模以外，另有一些易学家汉宋兼采，各取所需，为我所用，主要有胡煦、陈法、连斗山、潘思榘等人，另有《四库全书总目》中的《易类序》也兼顾象数与义理，以汉易释《易》诸体例和理学诸范畴相结合阐释易理。

胡煦对汉宋正统易学也给予评鹭，称“汉儒执象，全言天道，忘了人事；宋儒执理，全言人事，忘了天道。然执象者未离浑沦包括之旨，尚可俟人之推求；执理者偏而不举，不能推此以达彼矣。故必贯天人，两象而一之，然后可与论《易》。”^③汉易执象重天道，宋儒执理重人事，皆有片面性，因为在《周易》中象与理，天道与人事是相互统一的，两者不可偏废。

① 惠栋：《周易述》卷二十四，《易微言下》“理”条，巴蜀书社，1993。

② 惠栋：《禘说·叙首》，《皇清经解续编》本。

③ 胡煦：《周易函书别集》卷二，《易学须知》。

既然汉易与宋易都有偏颇，那么治《易》就应该扬长避短。因此，他在注《易》时吸取汉易、宋易，尤其是李鼎祚《周易集解》、来知德《周易集注》中的积极成果，“期与文、周、孔子之经传，绝不相违。”^①

连斗山的“看《易》当以象为主”一语道破其治《易》的宗旨，也就是以观象为出发点，注重象数，这是对汉易的发挥，其依据是《系辞传》“仰观”、“俯观”等主张。同时也强调“立象以尽意”，这也是对魏王弼易学的继承。连斗山发挥朱熹的观点：“说《易》得其理则象数在其中，固是如此。然溯流以观，却须先见得象数的当下落，方说理不走作，不然事无实证，则虚理易差也。此言可谓读《易》之法。”^② 强调以观象为主，但也不忘义理，应“须先见得象数的当下落，方说理不走作”，否则便“事无实证，则虚理易差也”。在这里，象数不可分，象数是基础，义理是指归。连斗山的易学于汉魏宋之《易》既有批评也吸取。

潘思渠虽主象数，多研索卦爻，但仍不忘义理，多发挥《十翼》，也兼采汉易、宋易，如四库馆臣评价其易学，“皆即卦变互体以求象，而即象以明理。每卦皆注自某卦来，谓之时来。盖经以汉儒之法，而纬以宋人之义。然卦变与互体皆《易》中之一义，尽废之者失之悍，尽主之者失之凿，固亦得失互陈者也。”^③ 他解《易》广泛采用汉易卦变、互体等说，并有所发明，以求明象，但非止于象，而是即象以明理。也就是说依诸例释《易》是其形式，而借此阐述易理则是其内容。可以说不拘泥于宗派，治《易》大体是汉宋持平。

《易类序》则是一部简明扼要的古代易学大纲，其最大的特点是汉宋兼采。这一点尤其体现在所提出的“两派六宗”之说，具体内容是：“《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法，汉儒言象数，去古未远也。一变而为京、焦，入于机祥。再变而为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄。一变而胡瑗、程子，始阐明儒理。再变而李光、杨万里，又参证史事。《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳”一段^④。所谓两派即象数派与义理派，六宗指象数派三宗，即《左传》占筮及汉儒象数，京房、焦延寿之机祥，陈抟和邵雍的河洛先天之学。汉

① 胡煦：《周易函书约存》卷首，《凡例》。

② 引文均见于连斗山《周易辨画》卷首，《周易辨画提纲》。

③ 《周易浅释提要》，《周易浅释》卷首。

④ 《四库全书总目》卷一，《经部·易类一》卷首。

人京房、焦延寿，宋人陈抟、邵雍之说《易》舍人事而言天道之弊，具体表现在京房、焦延寿杂以阴阳灾异，陈抟、邵雍杂以河图、洛书，皆非作《易》之本旨，不过是《易》外别传。又有义理派三宗，即王弼义理《易》、胡瑗和程颐义理《易》、李光与杨时的参证史事之《易》或引史证《易》。这两派六宗交替演变，构成易学史主流。四库馆臣对历代易学不抱狭隘的门户之见，而是采取兼容并包的态度，从《四库全书总目》所收历代易著的情况来看，易类共收《易》书158种，存目317部，术数类收20种。体现了“以因象立教者为宗”与“《易》外别传”兼顾的特点，也就是说四库馆臣对易学中的象数与义理、汉易与宋易，主流与支脉是兼收并蓄的。

胡煦易学的汉宋兼采尤表现在他把《周易》视为传道、博文约礼、穷理格物、天人合一、言性、参赞位育等包罗万象的百科全书。本此，他讨论了《周易》与子史百家、诸经的关系，体现他治《易》博大的胸襟。

他讨论《周易》与子史百家等关系时，说：“须知子史百家皆《周易》之支流，其中皆有《周易》之理，必各各知其不同，然后可能通《易》。又须知天时、地理、岁时、人事、农工、医卜，无往而非《周易》之道理所散见，必须各各会通，然后可以通《易》。须知支干、纳甲，虽若最粗，而支干所由作，纳甲所由寓，皆由《周易》而起，则皆至精之府也。须知后世之五行术数，皆分《周易》之灵妙，而袭取其说，然皆各有《周易》之一义，则皆《周易》至精之寓也。故曰《易》冒天下之道。”^①在这里《周易》是主干，而子史百家等皆其支流，《周易》统领子史百家。其原因是《周易》统天地人为一体，囊括大千世界的一切，为最一般之理，而子史百家皆是其理之散见。支干纳甲为汉人引天干地支比附《周易》，五行术数也为汉人以五行解说《周易》，凡此皆因《周易》而起，不过是《周易》中的一个方面。但他也强调要真正体会易理，必须融会诸子百家，贯通天地人，如此才不枉称《系辞》所谓的“《易》冒天下之道”。

他论述《周易》与其余诸经的关系，说：“《六经》、《四子》之书皆圣道之散见，而《周易》其大本也。《六经》、《四子书》由整处说到散处，是一本而万殊者也。故必详细分疏，然后可以牖庸愚之知见，《周

^① 胡煦：《周易函书别集》卷三，《易学须知》。

易》由散处说为整处，是万殊而一本者也。故必合万有不齐归于至一，然后可以极盛德之高深。”^① 用他的话来说，“须知《诗》、《书》、《礼》、《乐》皆圣道之散见者也，其发挥天人之精蕴，彻底透露者，无如《周易》。”^② 胡煦治《易》兼容并蓄，这与他《周易》内容博大的理解是一致的。

汉宋兼采的易学也不乏思想火花。在天人关系上，胡煦发挥《周易》关于人可以参赞、化育、裁成、辅相之旨，“位天地育万物”，“裁成其道，辅相其宜”，此为天地之大道。陈法治《易》的重点在于讲人事，但也涉及天，主张“《易》言人事本于天道，故推本天道以明之，所以明天人之理也。”^③ 天人合一是天人相协调的统一。连斗山也主张天人合一，其落脚点在于一个“诚”字，“天与圣人不外一诚”^④ 有此一诚，天地自然界的變化显现出规律性，亦正是有此一诚，人类社会才和谐有序发展。在心性方面上，陈法从性与天道合一角度提出“人之心即天地之心”^⑤，此天地之心即天地生物之心，体现了一种善心或仁，作为天的分有，人也具有此心，因此与天心一致。潘思渠强调“内外兼修，身心交养”^⑥ 的作用。胡煦治《易》重于修身，表现为“物格、知致、意诚心正”一以贯之。在伦理政治上，陈法肯定人事，“惟尽人事以维持之”^⑦，也就是要知“盈虚消息，天运之循环，治乱安危，人事之补救”^⑧ 之理。连斗山注重君臣关系，说：“尔非吾臣，乃吾之友也；吾非尔君，乃尔之朋也。”^⑨ 他还把《易》与《诗》做比较，揭示出《周易》“教人曰无咎”与《诗经》“无邪”^⑩ 相表里。潘思渠提出“同而能异”、“和而不流”^⑪ 的思想。胡煦治《易》为的是“家齐、国治、天下平”，阐发修齐治平之理。

构建易学的新尝试指超越汉宋易学，试图创造出具有时代特色的易学。

① 胡煦：《周易函书别集》卷十一，《篝灯约旨·六经总义》。

② 胡煦：《周易函书别集》卷三，《易学须知》。

③ 陈法：《易笺》卷一，《乾》。

④ 连斗山：《周易辨画》卷十一，《观》。

⑤ 陈法：《易笺》卷二，《复》。

⑥ 潘思渠：《周易浅释》卷二，《复》。

⑦ 陈法：《易笺》卷一，《泰》。

⑧ 陈法：《易笺》卷四，《丰》。

⑨ 连斗山：《周易辨画》卷二十一，《蹇》。

⑩ 连斗山：《周易辨画》卷三十七，《系辞下传下》第十一章。

⑪ 潘思渠：《周易浅释》卷三，《睽》。

晏斯盛、程廷祚、焦循是这方面的代表。这部分易学不多，但它确实代表清代中期自己的易学，应给予充分的注意。

晏斯盛对汉宋易学都有批评，他的易学三书，以《学易初津》为全书之宗旨，“谓今所传图书，乃大衍之数，因《大传》之言而图之，不取河洛奇偶之说。又谓辞占不遗彖辞，而不取卦变互体之说，皆能绝绪家之葛藤。”《易翼宗》以经文为主，把《十翼》之文散附于句下，“意在以经解经。”《易翼说》则全解《十翼》，其解说“非古非今，更不知所据何本。”对于象数与义理，则“不废象数而不为方技术数之曲说，不废义理而不为理气之性之空谈，在近日说《易》之家，犹可云笃实近理者矣。”^① 唐鉴也有类似的评价。^② 由此可以看出晏斯盛治《易》，不取传统易学释《易》诸体例，以及河洛图书之学，对汉易、宋易比附诸说采取批评的态度。以经解经，实际上是以《十翼》释经文，回归孔子《易传》，以为此乃《周易》之正宗。这两点与程廷祚相类似。

晏斯盛依据《十翼》提出自己的看法，指出：“夫象也，数也，理也，《易》之中固有是三者”，这三者“其大原则一阳爻，一阴爻而已，由阳爻阴爻而为八卦而为六十四卦三百八十四爻，《易》之所操，以冒天下之道者，其精微洁净而无复余义。如此，故以象言之则为刚柔，以数言之则为奇偶，以理言之则为健顺，而皆不越乎二画者，惟是之谓象数、义理，而非如彼诸家之所云也。”^③ 象、数、理三者归本于阴阳，而且是统一的。对于后来的一些易学家主象数以义理为虚浮，以及主义理以象数为穿凿之说，他认为那不过是各执其所偏，治《易》者应充分注意到《易》中之象、数、理三者地位同等重要。割裂这三者，如郑玄、虞翻所谓象非象，焦贛、京房所谓数非数，王弼、孔颖达所谓理非理，他们皆不能真正把握象、数、理的含义。

与晏斯盛相比，程廷祚更进一步对传统易学进行全面反思，主要表现在以下几方面：

第一，批《左传》等占法。他认为自春秋以来，《周易》大乱始卜筮，遂衍生出卦变、互体，汉易为讖纬诸奇谈怪论。他写道：“盖《大易》之说

① 引文皆见于《四库全书》卷六，《经部六·易类六》。

② 参见唐鉴《清学案小识》卷十三，《新喻晏先生》，《万有文库》本，商务印书馆，1935。

③ 晏斯盛：《学易初津》卷上。

乱于《左氏》，再乱于孟喜、焦、京，三乱于马、郑、荀、虞之徒，而《易》遂为怪妄之藪。虽孔氏之书昭揭日月，而无以制群言之鼎沸，亦可慨矣！”^①这里揭示出《周易》有三乱：乱于春秋之时筮史立广象、互体、卦变诸法；乱于西汉易学之术数，包括阴明灾异、讖纬等；乱于五行、纳甲、飞伏、世应等，穿凿附会不可胜数。

第二，批象数学。《周易》中的象数与义理总是联系在一起的，脱离义理来谈象数，此象数则非《周易》之象数。他对汉宋象数学持批评的态度，说：“儒者好为艰深，术家参以诞妄，遂使日月之光晦于重云，周行之道没于丛棘，不亦重可叹乎！不亦重可惧乎！”^②反对汉宋象数之学，不赞同焦延寿、京房、马融、郑玄、荀爽，以及陈抟、刘牧等所言的象数，以为他们是外《周易》而言象数，反过来又比附《周易》，使象数流于术数。

第三，辨图书学之谬。他对诸图的道学性质予以揭露，说：“赵宋说《易》之家有河图、太极、先天诸图，即使义蕴宏深，果不谬于庖牺画卦之指，而要与《周易》无涉”，“以此借言道家之作用犹可，而遂称为伏羲之《易》，则断断乎其不可也。”^③宋易言河洛先天太极诸图受道家影响，他似乎不否定道家，只是想将受道家影响的宋易河洛先天之学与《周易》本身区分开来。

第四，驳释《易》诸体例。关于承乘比应等释《易》体例为汉以来解《易》圭臬，无人提出质疑，程廷祚起而发难，直指传统易学的要害。他说：“至若以位为阴阳，以爻为承乘比应，以二五为君臣，以上下往来为卦变之数者，以《大传》之明文，郢书而燕其说。”^④在他看来，以位为阴阳，以爻为承乘比应，以二五为君臣，以上下往来为卦变，此皆汉儒所为，对照孔子《易传》并无此例，所以这是“郢书而燕其说”。他提出自己释《易》的原则，即所谓求《易》之比例：“窃谓善治经者必以经解经，以经解经宜求经之比例。”^⑤所著《大易择言》把求《易》之比例归纳为五条，第一，以义说八经卦旨。第二，察重卦以反对。第三，求六位说本义在于贵贱。第四，求爻义以本爻。第五，明彖爻之辞以二传。

① 程廷祚：《青溪文集续编》卷五，《与王从先司马论〈易〉象数书》。

② 程廷祚：《青溪文集续编》卷五，《与王从先司马论〈易〉象数书》。

③ 程廷祚：《青溪文集》卷十一，《与家鱼门书》。

④ 程廷祚：《青溪文集续编》卷四，《上新喻一斋晏公书序〈易通〉书》。

⑤ 程廷祚：《大易择言》卷一，《例略·论求易之比例》。

焦循治《易》超越汉宋畛域尤其表现为从《周易》经传出发建立起自己的诠释模式，他在细玩经传文字基础上创造性地提出了解《易》的三条原则：旁通、相错、时行。自谓“余初不知其何为相错，实测其经文、传文，而后知比例之义出于相错，不知相错则比例之义不明。余初不知其何为旁通，实测经文、传文，而后知升降之妙，出于旁通，不知旁通则升降之妙不著。余初不知其何为时行，实测经文、传文，而后知变化之道出于时行，不知时行则变化之道不神。未实测于全《易》之先，胸中本无此三者之名，既实测于全《易》，觉经文、传文有如是者。”^①在他看来，旁通、相错、时行这三条原则是孔子《易传》的发明，是对《周易》的贡献，不过隐藏在《周易》的经传文之中，后儒没有很好挖掘。焦氏则善于读《易》，其所提出的比例之义出于相错，升降之妙出于旁通，变化之道出于时行，并非主观想象，而源于对《周易》实际的观测。他把易卦爻象比作天象，认为通过实测才能知晓天象变化的规律，同理，通过实测即考查经传文句，方知卦爻象变化的规则。如同天文历法中的“祖冲之立岁差，傅仁均立定朔”一样，是对客观实际观察的结果，这表明焦循的易学已非汉宋所限，而是依《周易》经传本文，创造出富有新意的易学。

构建易学的新尝试主要从学术角度而言的，就思想性来说，在性与天道上，晏斯盛提出“尽人以合乎天”^②的思想。程廷祚强调“性则尽之，心则正之，情则平之，意必固我则绝之。”^③性要尽，心要正，情要平，意绝，做到这四点，才能完善自我修养。焦循说：“唯此旁通情而已矣。”^④他以情之旁通打通人、物之义，推己及人，推己及物，由此建立人与人、人与物的和谐关系，构建独特的心性论和道德论。在政治上，晏斯盛发挥《周易》制作“辞危，忧世之意”^⑤的宗旨，告诫当权者，“安上治民，莫善于礼，有礼然后泰，泰然后安。”^⑥程廷祚认为“则能制事而得其宜。”^⑦强调学《易》在用《易》，通经致用，经世济民。

① 焦循：《易图略》卷首，《易图略序》。

② 晏斯盛：《易翼说》卷三，《说卦传》。

③ 程廷祚：《易通·易学精义》“性命”条。

④ 焦循：《易通释》卷五，《性情才》。

⑤ 晏斯盛：《易翼说》卷二，《系辞下传》。

⑥ 晏斯盛：《易翼说》卷四，《序卦传》。

⑦ 程廷祚：《易通·周易正解》卷六，《系辞》第二十章。

评价清代中期易学的历史地位，应考虑到学术与思想两个方面：就学术而言，清代中期易学博大、多元化，是传统易学的整理与总结时期。之所以有这样的历史地位是因为清朝是中国古代学术发展的高峰，先秦诸子，两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学都得到回归与再现，积累了十分丰富的学术资料。与此同时，清朝也是中国古代最后一个王朝，是中国古代社会发展的最后历史阶段，历史（其他朝代不具备这一条件）赋予了它整理与总结古代学术的使命与重任，《四库全书》编纂的实践就是最好的证明。《四库全书》以吞吐百川，汇纳众流的气魄，把传统学术的不同领域、门类、学派、学说、观点都囊括其中，并为其写序、作提要等，体现了博大的学术精神。当时的学术笼罩在整理与总结传统学术之中，易学作为其中的一个领域理所当然地也被置于这种学术氛围之下。历史同样赋予清代中期易学站在自己时代高度去俯瞰、审视以前的易学，说它是集传统易学之大成不为过。从思想上看，清代中期，由于处于复兴古学时期，受传统学术樊篱的制约，学术集大成有余而思想创新不够，这种创新不够尤其表现在思想上总体的建树不多，大都重复以前的思想。就易学而言，学者们主要是依据《周易》，同时借鉴易学史上的思想资源去阐释、完善传统易学的思想。尽管思想创新不够，但也不应该加以忽略，其一，清代中期易学在某种程度上反映士大夫们的思想追求，起着维系世道人心的作用。其二，从历史角度来说，历史不能缺环。同样易学史也不应缺环，清代中期易学是传统易学发展中的一个环节，它不仅完成了自己时代的使命，与此同时，汉易在这个时期得到复兴，补上了汉代易学这一薄弱的环节，使一部古代易学史的内容更加完整丰富了。

附录

一 周敦颐的易学

周敦颐（1015～1073年），原名惇实，避宋英宗旧讳，更名为敦颐，字茂叔，谥元，称元公，道州营道县人。少年丧父，随母迁居舅父龙图阁直学士郑向家。景祐三年，经郑向奏请，授以洪州分宁县主簿。此后累官南安军司理参军、郴州郴县令、桂州桂阳县令、洪州南昌县令、合州判官、虔州通判、广南东路转运判官等职。他为官清廉，忠于职守，秉公办事。官南安军司理参军时，程珦任通判，深知其精通道学，命二子程颢、程颐兄弟师从于他。晚年筑草庐于庐山之下，有小溪发源于莲花峰下，取号为濂溪，学者称濂溪先生。其主要易学著作有《太极图说》、《通书》。

关于这两部书，易学史上有不同看法，朱熹把《通书》与《太极图说》看成是统一的，“并出程氏以传于世，而其为说，实相表里。”^①认为“周子留下《太极图》，若无《通书》，却教人如何晓得？故《太极图》得《通书》而始明。”^②陆象山反对这种观点，认为“《太极图说》以无极二字冠首，而《通书》终篇未尝一及无极字。”^③这是从范畴或概念使用上说明两部书不同，但就思想而言，两书应是一以贯之，相通的，因此朱熹的说法更合理一些。从总体上说，他的易学立足于《周易》，但也受道家与禅学的影响。也就是说，以儒家为基础，吸取道士陈抟《太极图》的象数观点并赋予意义，同时也继承了汉唐以来义理易的传统，建立一独特的象数与义理融合为一的易学体系。

① 朱熹：《通书·序》，载《周子全书》卷七。

② 朱熹：《语类》卷九十四，《通书》。

③ 陆象山：《陆象山全集》卷二，《与朱元晦》。

1. 《太极图说》的自然观

《太极图说》由图与说两个部分构成，说是对图式的解释。周敦颐的自然观主要表现在《太极图说》中。今本《太极图说》是由朱熹整理而流传下来的。全文如下：

无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，万物化生，万物生生而变化无穷焉。唯人也得其秀而为最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义（自注：圣人之道，仁义中正而已矣）而主静（自注：无欲故静），立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。又曰原始反终，故知生死之说。大哉《易》也，斯其至矣。^①

他的这段带有纲领意义的话虽涉及象数，但不能简单地以象数而论，其实它表述了三个重要思想。

首先，建立了以“无极而太极”为特色本体论。“无极而太极”是解释《易·系辞》“《易》有太极”文。关于“无极而太极”，含有歧义，后人对此有不同的看法。陆象山认为，以无极二字加于太极之上，正是老子“有生于无”之旨。朱熹则有所不同，解释道：“上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也，故曰无极而太极。非太极之外，复有无极也。”“极，是道理之极至，总天地万物之理，便是太极。太极只是一个实理，一以贯之。”“谓之无极，正以其无方所形状，以为在无物之前，而未尝不立于有物之后，以为在阴阳之外，而未尝不行于阴阳之中，以为通贯全体无乎不在，则又初无声臭影响之可言也。”^②这里所说的无极，超越古今时空，具有永恒之义，是理的别称。“太”指大到极点，有形有象的事物皆不如其

① 周敦颐：《周子全书》卷一至卷二。

② 朱熹：《太极图说注》，载《周子全书》卷一。

大，超越形体，具有形而上的意义。无极与太极是一个整体，非太极之外复有无极，无极具有形而上的抽象性，因此用一个空洞的圆图来表示。太极与阴阳的关系是，太极是阴阳二气混沌未分的状态，所谓“太极动而生阳”、“动极而静而生阴”，是指太极的运动和静止，先后生出阴阳来。太极是万物构成的根本，从“无极而太极”导出动静、阴阳、五行，最后生出包括人在内的天地之间的万物，因此，无极在这里具有本体或始基的意义。“无极而太极”的本体论是对老子、魏晋玄学、汉唐易学中的本体论的发展。

其次，建立了无极而太极—阴阳—五行—万物生成的宇宙发生论模式。此套模式总体而言，在于解释《易·系辞》“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”一句。主要包括以下几个阶段：

从太极至两仪。依周氏之见，太极或理作为宇宙的始基或本体，其自身已经包含了阴与阳两个相互对立的方面，因阳动与阴静的相互作用，“分阴分阳，两仪立焉”，开始了一分为二的过程，形成了图中的第二个圆圈，此解释《周易·系辞》文“《易》有太极，是生两仪”。在这里，中心点的小圆图是作为本体的“太极”，一条中间线把圈分成两半，表示“太极”生“两仪”。左半圈二白一黑，即二阳夹一阴，为离卦象，阳中有阴，阴为阳动之根；右半圈二黑一白，即二阴夹一阳，为坎卦象，阴中有阳，阳为阴静之根。阴阳为两仪，又为离坎，离日坎月，从太极经阴阳的互动生出日月来。

从两仪至五行。这一过程是由于“阴变阳合”，即阴阳的交互作用，而生出“水、火、木、金、土”，此为第三圆圈。五行的构成是右边的金与水由阳变而来，左边的木与火由阴变而来，中央为土，表示阴阳的中和，由两条斜线连接五行说明它们之间的互生关系，即水生木，木生火，火生土，土生金，金又生水，依次循环往复，并与一年四季相配，木配春，火配夏，金配秋，水配冬，表示自然界的一年春夏秋冬四季的运行，因此，“五气顺布，四时行焉”，此解《易·系辞》“两仪生四象”句。土居天地四时之中，另外四者皆离不开它。有了日月，又有了四季，以及构成事物的五大基本要素，随着它们之间的相互作用、运动，结合在一起，这便产生了事物的形体，所谓“二五之精，妙合而凝”。作为存在的事物虽然形态不同，都从无极、太极、阴阳、五行中引出，其中也包括它们，因此说“五行一阴阳也，

阴阳一太极也，太极本无极也。”

从五行至包括人类出现的万物产生。第四圆圈为“乾道成男，坤道成女”，其中男女不局限于指人类，而是泛指动植物界。正是动植物界普遍存在着的两性差别，才能不断地繁衍后代，使自然界生生不息，由此引出第五圆“万物化生”。在无极、太极、阴阳、五行、万物这一递嬗生成的链条中，阴阳之动静起了决定作用，正是阴阳的相互作用，才使天地万物生成、变化，天地万物生生不已，如所说“二气交感，化生万物，万物生生，而变化无穷焉。”

按照这个逻辑，宇宙生成表现为一个过程：最初既无阴阳，也无动静，任何物质都不存在，只是一片混沌状态，接着内部产生动静阴阳的分化，由于这两股力量的作用，形成天地。天地形成后为具体的物质提供了空间与时间，从阴阳二气生出五行之气，二五之精凝聚在一起，构成物质产生的基本要素，具体事物由此而生。万物正是由两种相对立的势力相互作用形成的，万物中禀受二五之秀气的便生成为人类。这种宇宙生成模式是对老子、汉唐以来易学中宇宙论的继承与发展。

最后是天人合一论。周敦颐《太极图说》后一段是由天论到人，“惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义，而中静立人极焉。”又引《说卦》“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”，以及《系辞》“原始反终，故知死生之说”，“圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶”等，充分发挥了他的天人合一思想。这一思想主要包括两个方面：一方面看到了人与自然界的联系，人是自然界的一个组成部分，人来源于自然，人是自然界发展到一定阶段的产物，不能脱离自然界来谈人。因此，对于人的死生等，应顺应自然，人要尊重自然。另一方面又注意到人与自然界的差异，人虽源于自然，但因独得阴阳五行之秀而尊为万物之灵，只有人产生后才给这个世界带来生气。人与动物最大的不同在于，人有为善为恶的道德行为，为了自己的生存与社会的稳定，确立了基本的道德规范，即“立人极”。人的这种社会性，使人顶立于天地之间。《太极图说》虽然从天讲起，但立足点仍在人。

2. 《通书》启示修己准则

《通书》即《易通》，主要解释《易传》，也有一些阐释《中庸》、《论语》的辞句，通过解释《易传》等，阐发了关于道德修养与经世致用的思

想，可以说是打通内圣与外王之道的易学著作。

周敦颐治《易》重视对修身问题的研究，其修身落实到心性修养上，主要通过“知几”、“中”、“诚”、“穷理尽性”等范畴加以分析。

其论知几说：“诚无为，几善恶。德，爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通曰智，守曰信。性焉安焉之谓圣，复焉执焉之谓贤，发微不可见，充周不可穷之谓神。”^① 无心无欲，不刻意追求，“纯粹至善”为诚。关于几，《系辞》有“知几其神乎。”“几者动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。”“颜氏之子，其殆庶几乎？有不善未尝不知，知之未尝复行也。”主要指事物变化的征兆，在这里指意念的苗头。在善恶之端，若私心私欲妄动，必然变成恶，此时应以“诚无为”处之，方能达于善。在“几”的关头要“知”，把握这个“几”，把不善消除在萌芽状态，使之趋于善。又发挥《系辞》“寂然不动”，“感而遂通”云：“寂然不动者，诚也。感而遂通者，神也。动而未形，有无之间者，几也。诚精故明，神应故妙，几微故幽。诚神几曰圣人。”^② “寂然不动”，指对于外界的事物，保持一种无心无欲的超脱心态，不受杂念困扰，不以物累心，头脑清醒，这便是诚，纯善。只有在遭遇事变时才能使其行为符合道德。

论诚写道：“诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉，纯粹至善者也。故曰一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。元亨，诚之通；利贞，诚之复。大哉《易》也，性命之源乎。”^③ 把乾元当成诚的根源，乾卦卦辞元亨利贞四德都有诚之义，体现了性与天道的合一。诚源于乾道赋予人，“纯粹至善”，无任何私心杂念，保持诚就必须承继，修养心性，使之真正成为一尘不染的性善之体。又说：“圣，诚而已矣。诚，五常之本，百行之源也。静无而动有，至正而明达也。五常百行，非诚，非也。邪，暗塞也。故诚则无事矣。至易而难行，果而确，无难焉。故曰一日克己复礼，天下归仁焉。”^④ 诚为人伦日用的根本。只有做到诚，才能正确地确立人际关系，诚是无私忘我，无伪不欺，体现了一种道德自觉，“克己复礼”就是诚，做到诚，天下仁义必兴。

① 周敦颐：《通书·诚几德第三》。

② 周敦颐：《通书·圣第四》。

③ 周敦颐：《通书·诚上第一》。

④ 周敦颐：《通书·诚下第二》。

他解复、无妄两卦义时也阐释了诚：“不善之动，妄也。妄复则无妄矣。无妄则诚矣。故无妄次复，而曰先王以茂对时，育万物，深哉！”^①以“不善之动”说明妄，无妄居复卦之后，妄去无妄便来，无妄就是诚。如果妄是不善，那么无妄便是善，诚也可以说是善，以善解释诚。又解损、益两卦义说：“君子乾乾不息于诚，然必惩忿窒欲，迁善改过而后至。乾之用其善是，损益之大莫是过。圣人之旨深哉！吉凶悔吝生乎动。噫，吉一而已，动可不慎乎！”^②“君子乾乾不息”源自乾卦《大象》“君子以自强不息”，“惩忿窒欲”出自损卦《大象》，“迁善改过”来于益卦《大象》“见善则迁，有过则改”。诚为自强不息，达到不息之诚，一要禁止自己的私欲，二要迁善，向善看齐，诚是禁欲迁善的过程。

他把《周易》中的中道观点运用于修养，发挥师卦说：“或问曰曷为天下善？曰师。曰何谓也？曰性者刚柔善恶，中而已矣。不达，曰刚善为义，为直，为断，为严毅，为干固；恶为猛，为隘，为强梁。柔善为慈，为顺，为巽；恶为懦弱，为无断，为邪佞。惟中也者和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而止矣。”^③刚善、刚恶、柔善、柔恶各有偏颇，对于修养心性，应该取中，退刚柔之恶，进刚柔之善，“性者刚柔善恶，中而已矣”，使人性刚柔趋于中道。“惟中也者和也，中节也”，发挥《中庸》之义，指喜怒哀乐未发应做到中，由此而发必然有节制，不偏不倚，无过不及之事，才能达到和。解《说卦》“穷理尽性”说：“厥彰厥微，匪灵弗莹。刚善刚恶，柔亦如之，中焉止矣。”^④彰与微指事物的理，理有显微，只有人才能知晓，可穷尽事物之理，亦即阴阳二气之理。但事物的二气并不平衡，人也如此。其本性的二气构成不同，刚柔善恶也各异，因此要去其偏颇之处，保持刚柔之善，使其符合中道，达到性善，这便是“穷理尽性”。

周敦颐讲心性修养的宗旨是实现自我道德本性，他把精神上的追求当成一种快乐，一种最高的境界。兹举几条：“天地间，至尊者道，至贵者德而已矣。至难得者人，人而至难得者，道德有于身而已矣。”^⑤又“君子

① 周敦颐：《通书·家人睽复无妄第三十二》。

② 周敦颐：《通书·乾损益动第三十一》。

③ 周敦颐：《通书·师第七》。

④ 周敦颐：《通书·性理命第二十二》。

⑤ 周敦颐：《通书·师友上第二十四》。

以道充为贵，身安为富，故常泰无不足。而铢视轩冕，尘视金玉，其重无加焉尔。”^①“夫富贵，人所爱也。颜子不爱不求，而乐乎贫者，独何心哉？天地间有至贵可爱可求，而异乎彼者，见其大而忘其小焉耳。见其大则心泰，心泰则无不足。无不足则富贵贫贱处之一也。”^②“心泰”即是不以物累，超然洒脱，怡然自得的一种心态，这便是寻“孔颜乐处”，安贫乐道，把追求道德当成尊荣富贵，以精神上的快乐为最大的快乐。他的这种快乐并非如佛老方外弃伦理纲常而不顾，而是以维护名教为出发点的，因为名教中自有其乐，儒者自有名教可乐。其修养论是为道德伦理建设服务的。

他倡导心性修养，其目的是端正人心，重建道德。但人又有所不同，所达到的目的也不一样，为此，确立“圣希天，贤希圣，士希贤”^③三个不同等级的目标。在这里，圣人追求的对象是天。天道之本为诚，圣人之本也为诚，圣人与天同体，独得于天，先天的禀赋完美无缺，不必通过人为的修养心性，率性而行，便可达于天。贤人的禀赋低于圣人，他追求的对象是圣人。非自明而诚，而是要经过习行，效法圣人，达到圣人的境界。至于士人，只能向贤看齐，应以“志伊尹之所志，学颜子之所学”，困知勉行，达到贤人的境界。他的修养观是针对每个人的，因人而异，但经过努力都能达到自己力所能及的境界。

3. 《通书》的治世思想

周敦颐解家人、睽两卦时说：“治天下有本，身之谓也。治天下有则，家之谓也。本必端，端本，诚心而已矣，则必善。善则和亲而已矣。家人离，必起于妇人。故睽次家人。以二女同居而志不同行也。尧所以厘降二女于妫汭，舜可禅乎！吾兹试矣。是治天下观于家，治家观身而已矣。身端，心诚之谓也。诚心，复其不善之动而已矣。”^④引家人卦《彖》“正家而天下定矣”，睽卦《彖》“二女同居而志不同”，并结合《大学》诚、正、修、齐、治、平思想，阐述为治世当先从心性修养出发。只有心性端正，一尘不染，才能立身成家，家齐则国治天下平。他从心性、道德论引出其社会政治思想。

他治国强调“得刑以治”，对万民“肃之以刑”，说：“天以春生万物，止之以秋。物之生也，既成矣，不止则过焉，故得秋以成。圣人之法天，以

① 周敦颐：《通书·富贵第三十三》。

② 周敦颐：《通书·颜子第二十三》。

③ 周敦颐：《通书·志学第十》。

④ 周敦颐：《通书·家人睽复无妄第三十二》。

政养万民，肃之以刑。民之盛也，欲动情胜，利害相攻不止，则贼灭无伦焉，故得刑以治。”^①从自然法变化引出社会法则。圣人效法天，以春生秋成与百姓刑肃相对应，万物有春生秋成，百姓也要政养刑肃。引诸易卦说：“讼卦曰‘利见大人’，以刚得中也。噬嗑曰‘利用狱’，以动而明也。呜呼，天下之广，主刑者，民之司命也，任用可不慎乎。”《周易》中讼、豫、噬嗑、旅、中孚卦涉及刑，他借讼、噬嗑、旅阐述用刑的必要性。主要是秉公办理，光明正大，慎用刑。

说到秉公办理，正大光明，他又论及“公明”，认为“公于己者公于人。未有不公于己而能公于人也。明不至则疑生，明，无疑也。谓能疑为明，何啻千里。”^②朱熹解释道：“贵去私以明理，不在用察以滋疑。”“此为不胜己私，而欲任法以裁物者发”，“此为不能先觉，而欲以逆诈亿不信者发。”^③公与明涉及治狱，对己不公必然对人不公，任法以裁物，既枉法亦枉人。只有对己公，才能对人公，不至于有冤狱。在明疑关系上，应先明于事实，才不至于产生怀疑，相反，若以疑为明，以怀疑为明察，将会导致以事实为虚假，质疑于本来明白的事实。断案做事要明是对的，但怀疑也是必要的，只有怀疑才能明辨是非，笼统地否认怀疑是不对的。

在他看来，用刑是出于不得已，治国安邦还是要行德治，这主要表现为“顺动”。他说：“天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也。成，义也。圣人在上，以仁育万物，以义正万民，天道行而万物顺，圣德修而万民化。大顺大化，不见其迹，莫知其然之谓神。”^④豫卦《彖》“天地以顺动，故日月不过而四时不忒。圣人以顺动，是刑罚清而民服。豫之时义大矣哉。”其顺动观点来源于此，意在从天地自然法则引出治国安邦之术，既然天地对待万物顺动，才有一年四季的发展与变化，圣人对待百姓也应如此，顺应百姓的需要，亦即顺应其自然的生存法则，不要强迫，要因势利导，以身作则，施以教化，才可拱手而治。

德治教化的目的在于使社会稳定和谐，对此他写道：“古者圣王制礼法，修教化，三纲正，九畴叙，百姓太和，万物咸若。”^⑤“故圣人作乐，以

① 周敦颐：《通书·刑第三十六》。

② 周敦颐：《通书·公明第二十一》。

③ 朱熹：《通书·公明第二十一》注。

④ 周敦颐：《通书·顺化第十一》。

⑤ 周敦颐：《通书·乐上第十七》。

宣畅其和心，达于天地，天地之气，感而太和焉。天地和，则万物顺。”^① 乾卦《彖》“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”把太和当成和谐的最终目标，他借此加以发挥，太和是天人整体的和谐，包括天地自然万物之间的和谐，人类社会的和谐，这种和谐不仅使天地顺，也给社会带来和平与稳定，和谐的观点是他社会政治的最高理想。

周敦颐身处北宋时期，周边少数民族强盛，宋朝积弱，出于对社会和平稳定的关注，他也讨论形势问题，说：“天下势而已矣。势，轻重也。极重不可反。识其重而亟反之，可也。反之，力也。识不早，力不易也。力而不竞，天也。不识不力，人也。天乎？人也。何尤！”^② 势指形势，治理国家要了解形势。形势程度不同，有轻有重，等到形势发展到严重之际，则不可挽回。因此要及早了解事态的发展，才能避免严重后果的发生。形势的发展十分复杂，有其客观必然性，但人可以依据客观情况的发展扭转形势，在这里他强调人为重要性。朱熹曾引历史事实加以解释：“问：极重不可反。知其重而亟反之，可也。曰：是说天下之势。如秦至始皇强大，六国便不可敌。东汉之末，宦官权重，便不可除。绍兴初，只斩陈少阳，便成江左之势。重极，则反之也难；识其重之机而反之，则易。”^③ 周氏论势与当时的形势走向有密切关系，他对当时变法图强的举措是赞同的，其论势也是想在理论上加以说明。

周敦颐的易学不简单地拘泥于象数，而是从象数中引出义理，重视发挥《周易》的思想，并吸取道教与禅宗中的有价值成分，以儒家为主干，融合释道，阐释了正心诚意的性与天道之学，以及社会政治思想，把内圣与外王结合起来。他的《太极图说》和《通书》对后世影响甚大，不仅是宋明理学的先驱，同时也开了宋明理学解《易》的先河。

二 马其昶的易学

马其昶（1855～1930），安徽桐城人，字通白（一作通伯）。以书室名“抱润轩”，故晚号抱润翁。少以文名，恪守桐城家法，为桐城派后期代表

① 周敦颐：《通书·乐中第十八》。

② 周敦颐：《通书·势第二十七》。

③ 朱熹：《朱子语类》卷九十四，《通书》。

人物。他先后主庐江潜川书院、桐城中学堂。总督周馥举应经济特科，巡抚冯煦以人才荐，复有以硕学通儒荐者，皆未应。宣统庚戌（1910），始应学部聘任编纂，后遂授学部主事，任京师大学堂教席，与林纾、姚永概共倡桐城古文。辛亥后，主安徽高等学堂，又赴京主法政校务兼备员参政。袁世凯称帝，立筹安会，有人劝助，遭拒绝。后归里。袁死后，复入京，应聘为清史馆总纂。马氏经学、佛学、文学著作甚丰，著有《抱润轩文集》等。

于《易》有《重定周易费氏学》八卷，卷首《易例举要》一卷，卷末《序录》一卷。先是马氏主讲潜川书院，三年成《易费氏学》八卷^①，光绪三十年（1905）其门人李国松辑入《集虚草堂丛书》^②，刊版行世十余年。至民国八年（1919），马氏又加重定，翌年豫章饶氏、庐阳聂氏助资刊行。此书本西汉费直“以《十翼》解经”之法，杂采汉宋以降注《易》之说，间参以己意，为晚清易学名著。

1. 论象辞变占

马其昶治《易》，尤其重视发挥《易传》象辞变占的思想，认为此乃圣入之道。其《重定周易费氏学》卷首《自序》充分阐述了这一观点。他首先指出易学史上种种流弊：“易家言礼唯郑氏，惜其注佚，李鼎祚自谓刊辅嗣之野文，补康成之逸象，然其取舍失当，未能窥制礼之原，其他琐屑以求象者，乃益等诸儿戏”，“虽圣人不能靡所据以言理，则即象以显之，自辅嗣有忘象之论，世之求象而不得者遂欲空之，以为《易》之象犹《诗》之比兴尔，适然取之。”“当代王者制作，为书称引而淆其义例者，后儒于爻不言变，失《易》之用矣。好古者反之，阳必变阴，阴必变阳，夫阳必变阴，阴必变阳，与阴阳一成不变何以异。”“观《文言》释乾坤、上下系释十九爻，皆举大义，其辞明白易知，以此推较诸家，支离破折，苟为难而已。就求其意于经纶世故，敷宣性术举无所当，敝心力而无当于用。”^③ 归纳起来，他批评了易学史上的四种流弊。其一，李鼎祚《周易集解》未能

① 据《桐城马先生年谱》光绪二十五年己亥四十五岁条记：“马其昶与潜川诸生讲《易》，成《周易费氏学》八卷。”《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第184册，北京图书馆出版社影印本。

② 据《桐城马先生年谱》光绪三十年甲辰五十岁条记：“门人李国松取先生所著《左忠毅公年谱定本》、《庄子故》、《周易费氏学》、《中庸篇义》刻入其《集虚草堂丛书》。”《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第184册，北京图书馆出版社影印本。《周易费氏学序》也成于此年。

③ 马其昶：《重定周易费氏学》卷首，《自序》，

从象把握礼，而把象所包含的人事掏空，视其为儿戏，流于象数学。其二，王弼言《易》提出“得意忘象”之论，割裂象与辞的关系，以此求辞，徒劳无益。其三，后儒于爻不言变，或把阴阳变化绝对化，均有失《易》之用。其四，诸儒治《易》不求微言大义，而求性术，使经世之义沉沦，易辞晦霾。

马氏认为以上种种流弊都是不懂象辞变占之间的关系，为此他系统地阐发了它们之间的相互联系。

他论象说：“象莫大于阴阳天地雷风水火山泽，乃至近取远取，皆象也，而人事为多，人事则礼制尚焉，观其会通以行其典礼，合礼则吉，违礼则凶，凶悔吝随之，故曰礼原大易。周公致太平之书曰《周官》，礼说者，又谓周公系《易》爻非也，彖辞爻辞皆文王之制，文王系易虚言其象，周公思兼三王，于是创制立法悉本于《易》耳。父作之，子述之，所以为成武之德也。韩宣子适鲁，观《易象》与《鲁春秋》曰：周礼尽在鲁矣，其知此也。岂必简册未竟赍续成书乃为传业者哉”^①，象包括自然之象与人事之象，其中人事主要表现为礼。引《春秋》韩宣子到鲁国，观《易象》与《鲁春秋》后说：“周礼尽在鲁矣”^②，证明象为《周易》之根本，观象可以知礼，而礼为古代判别吉凶悔吝之标准，从象与礼的关系说明礼源于《周易》，也赋予《周易》人文伦理内涵。

关于辞，他说：“象不明则辞晦，凡注《易》者皆释其辞，然而有得有失，其得焉者必其象之已明者也，反是则否，天下事变之无穷也。”“羲、文、孔不必同，夫君子居则观其象玩其辞，使无定象即亦何庸观玩为乎？韩退之言《易》，奇而法有定，象之谓法而可忘乎？”“虽然象既不明矣，辞因以晦，辞既晦矣。于何求象，曰仍求之辞，辞有其意，吾求此一爻一象之意而不得，然其大指所在可推而知也。善乎，陆贾之言曰，先圣图画乾坤以定人道，民始开悟，知有父子之亲，君臣之义，夫妇之道，长幼之序。当汉之初七十子之徒，其遗言固犹有存者，贾之言疑，非贾所及，吾人又闻诸夫子矣，曰学《易》可以无大过，此圣人作《易》之本也。操其本以求其离散四出者，证之他经，苦思而潜索之，亦往往有得焉。”^③ 由象联系到辞，

① 马其昶：《重定周易费氏学》卷首，《自序》。

② 《左传·昭公二年》，《十三经注疏本》。

③ 马其昶：《重定周易费氏学》卷首，《自序》。

《易》之根本为象，象不明辞也不明，解释辞之得失，以是否符合象为判，象可视为《周易》的法则。同时，辞不明也影响到象，辞是说明象的，象因辞而解，象辞明，其大义可知。孔子所谓的“观象玩辞”，强调象辞是统一的。

关于变占，他解释说：“《易》之为言也，变易以利用，左氏传称在乾之姤，在丰之离，虽不筮亦以变言，未有周人乃不知。”“盖卦爻有时位，阴阳有老少，老者变亦言其可变云尔，必观时位之当否而后能拟议，能拟议而后能成其变化，能成其变化而后《易》之用章，是故君子有审几之学。”^①《易》言变，变与占筮、时位相关，观象拟议，然后成变化，变化反映《周易》的本质，占筮能预知未来，《易》有变占的职能，故可称“审几之学”。马其昶关于象辞变占之说是《系辞》“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”观点的发挥。

李国松认为，马其昶之《易》，“上采周秦汉魏，下逮近人之说，一宗费氏家法，以十篇折衷众家之大指也。且夫《易》之辞寓于象，而其用在于变。曷言乎寓于象也？天地万事用在于变，至无穷矣，圣人忧患来世，欲预言其事，而其事不可胜言也，则一寓之于象，象立而万事万物之变皆摄乎其中，舍象以言《易》非《易》也。”“曷言乎用在变也？爻之刚柔前定者也，刚柔之宜不宜，视乎位而尤系乎时，宜者戒其变，反是则变化之道尚焉，阴阳之气，老则变，爻至九六亦既老矣，将变矣。圣人于其将变未变之爻，为之观象系辞，拟议其变化而示人，以所处之宜，几者动之微，吉凶之先见者。故三百八十四爻之辞皆于其几言之，非可滞于本象，并非可滞于变象，此尤先生所独得，发前师之未发者也。”^②马氏易学观易象以窥制礼，明易辞以举大义，言易变以必察时位，论易占不信焦、京、管、郭。其治《易》以采录历代诸家易说为主，上自周秦，下迄清末，所采将及四百家，参考既博，抉择亦精，并或参以己说，立论多甚允当。只是以“费氏学”标榜，说者颇有非议，以为其《易》乃杂采众家，非仅传述费氏之学。柯劭忞曾为此辩解，黄寿祺在说明《重定周易费氏学》提要时认为，“终不足以杜非议者之口也。”^③

① 马其昶：《重定周易费氏学》卷首，《序》。

② 李国松：《重定周易费氏学》卷末，《叙录·跋后》。

③ 《续修四库全书总目提要·经部·易类》，中华书局，1993。

2. 光与气相结合的自然观

马其昶解《易》，提出了以光与气结合为特色的自然观。他解乾卦辞“元亨利贞”说：“乾元者，纯阳之精，光也，亨利贞言乾元之光开通于坤而成形质，万物各正其性命也。《乾凿度》云：夫有形生于无形，乾坤安从生，故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者未见气也，太初者气之始也，太始者形之始也，太素者质之始也。气形质具而未离，故曰浑仑，浑仑者言万物相浑成而未相离，视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。据此是太易，即浑仑，即所谓元也。本明之体也，寂然无物中三始已具，故元包亨利贞之三德。光属乾，光托气而始显，乾交坤而始亨，故太易为未见之气，即老子所谓有物浑成，先天地生，阴阳未分无可见也。至太初而光显矣，所谓物之达也，是亨也。太始则气聚而有形，是利也。太素则形坚而成质，是贞也。四德即四始，故曰乾资大始，此四者在乾为天德之纯，自乾元入坤，散布六十四卦之中而成形质，遂有偏全纯驳之分，时位殊而变化生，圣人乃各即其卦爻之象而发明之，故此四字为全《易》之纲宗。”^①以光气解释乾卦辞“元亨利贞”。乾元为光，亨利贞为乾元之光与坤相交而成的形质。乾元中光气就已经存在，并包含亨利贞，只是浑仑，光气相交形显，才有亨利贞。引《乾凿度》有形生于无形，依次为太易、太初、太始、太素四个阶段，与此相适应，气经历了由未成到已成，再由已成到产生形质，以此与乾卦元亨利贞相配，把事物看成一个形成发展的进程。这不仅说明乾坤在易卦中的原始地位，更重要的是有一个发生发展的观点，表明自然之物都有一个从无到有，从不完善到进一步完善的过程。而在这一过程中光气是本质或本体，在这里，马氏把本体论与宇宙发生论有机地结合起来。

他又说：“阴阳一气而已。气聚而光生，则阳之发也；气坚而成质，则阴之凝也。光不离乎气，而亦不杂乎气，在天为明命，在人为明德，在《易》为光明。”^②气为本，其分阴阳，气聚光才生，因此光离不开气，此气为阳气。气坚物质才形成，形质也不离气，此气为阴气。正是有光，才有“在天为明命，在人为明德，在《易》为光明”，强调了光的意义。对于知信，此二者“皆贯乎始终，即知即信，不相离也。文中子（王通——引者）

① 马其昶：《重定周易费氏学》卷一，《乾》。

② 马其昶：《重定周易费氏学》卷一，《乾》。

言元亨利贞，运行不匮者，知之功也。知即太易光明之所发也，此灵光湛寂常存是即信也，诚也，天道以诚为本，以明为用。”^① 在这里，知信不是认知意义上的范畴，是解释自然的范畴。知信不离，都与光相关，光明之所发为知，光之所存为信，亦即诚，以光说明天道诚明，形容自然规律真实客观。

他解坤卦进一步阐释了光气结合的观点。如解坤卦辞“元亨利牝马之贞”说：“坤元者，纯阴之精气也，亨则通于乾光，气浑合化生万物，特乾资始而无形，坤资生则气凝而成质，故在乾第曰元亨利贞，而坤则曰元亨利牝马之贞，马乾象也。乾之所施而坤保合之，遂成形质，所谓保合太和乃利贞也，此言阴阳化育之功。”^② 坤卦辞也有“元亨利贞”，但与乾卦不同，坤为阴，此处的元为纯阴之精气，亨为与乾光相通，浑合生成万物，乾资始无形，坤资生，由气凝结而成物，有形质。因此坤卦辞为“元亨利牝马之贞”，这里的牝为阴，与形相关。事物的形成要通过化育之功，此非乾亦非坤，而是乾坤相合，亦即阴阳相合，说明在事物的生长过程中乾坤阴阳具有同等的地位。他又解坤《彖》“德合无疆”说：“天以生物为心，地即承天地而化生万物，故曰德合无疆。”^③ 这是拟人的说法，如果天有心，那么当以生养万物为其心，地与天一道化生万物，其德性广大无边。

马其昶在解释《系辞》中也充分发挥了光气合一的思想。他解《系辞》“乾知大始，坤作成物”说：“气中之发而为光者阳也，故曰乾知大始；气中之凝而为质者阴也，故曰坤作成物。”^④ 乾为生物之始是因为光，可以解释为阳光，万物生长离不开阳光，坤成物是因为有形，其形可载物，万物生长也离不开大地，而光为“气中之发”，质为“气中之凝”，两者都离不开气，气更根本。他又说：“‘专’者光托气显而终古不变，‘直’者光行至速无远弗届也。‘翕’者光气不相离，‘辟’者气得光灵而分散以生万物也。”^⑤ 专、直、翕、辟出自《系辞》“夫乾，其静也专，其动也直”，“夫坤，其静也翕，其动也辟”，指的是乾坤的性质，这里用来说明光与气的不同情态及其作用。

① 马其昶：《重定周易费氏学》卷一，《乾》。

② 马其昶：《重定周易费氏学》卷一，《坤》。

③ 马其昶：《重定周易费氏学》卷一，《坤》。

④ 马其昶：《重定周易费氏学》卷七，《系辞下》右第一篇。

⑤ 马其昶：《重定周易费氏学》卷七，《系辞上》右第三篇。

在他看来，天地间充满了气，“轻清之气固积在上而为天”，“重浊之气固积在下而为地。”^① 气有轻重清浊之分，其轻清者上升为天，其重浊者下降为地，天地由气构成。光的功能也不可小视，“凡山河大地皆能摄而包举之，其健如此，易故也，光所至而气亦至焉，随万物蕃变，莫不曲折赴之，其顺如此，简故也。惟乾能易，惟坤能简。”^② 光的力量能统摄天地之物，其特点是刚健，光与气结合使万物生长，其特点是顺从。“易”、“简”为《系辞》“乾以易知，坤以简能”，意为乾的作为以平易为人所知，坤的作为以简约见其功能，光与气作用既平易又简约，自然而然。

气与光的结合也是乾坤的统一，乾坤在化育万物过程中的作用虽说不同，但不可相互替代，其地位是相等的，对此他论证道：“乾元阳之精也，坤元阴之精也，乾元坤元交通而生万物，故曰乾元用九，坤元用六，凡九皆乾元之所用，凡六皆坤元之所用，乾坤二卦独有用九用六者，皆造化之根本，六十四卦由此而成也。”^③ 乾元与坤元交互作用产生万物，用九用六为乾元与坤元的功能，为创造化生万物的根本，六十四卦由此而成，因此乾坤在易卦中占主导地位。这可以说是对王夫之“乾坤并建”思想的一种发挥。

3. 伦理政治学说

马其昶认为，“《易》明天道而实主人人事。”^④ 《周易》是援天道解释人事，以人事为主，这实际上抓住了《易》的根本，为此他十分关注物质生产。他解需卦“利涉大川”说：“《易》言利涉大川，皆非虚象。《地理志》云昔在黄帝作舟车以济不通，旁行天下制万里，盖舟楫之利，最是天地间大用，天无所不覆，地则或阻于水，巽木舟也，坎水载舟以济地之穷而应乎天，故凡言涉川，其象皆取诸乾坤坎巽四卦，则所谓致远以利天下者是已。”^⑤ “利涉大川”非虚构而是实象。远古时代人们就以舟济江河，需卦下乾上坎，坎为水，水使地域之间相互隔开，阻碍人行，假舟则可济地之穷而达于天，以有利于天下之人的相互交往。

他说明需卦初九“需于郊，利用恒”有云：“需有养义，又有不进而止

① 马其昶：《重定周易费氏学》卷七，《系辞下》右第六篇。

② 马其昶：《重定周易费氏学》卷七，《系辞下》右第十篇。

③ 马其昶：《重定周易费氏学》卷末，《叙录·右乾元坤元》。

④ 马其昶：《重定周易费氏学》卷六，《未济》。

⑤ 马其昶：《重定周易费氏学》卷一，《需》。

于其所之义。天地开辟之始，洪水泛滥，民无定居，何论于养，禹治水使归海，险阻既远，然后人得平土而居之，是需于郊也。利用恒者分疆画土，永奠厥居，有恒产而后有恒心也。”^① 需卦有养人之义，上坎为止（阻碍），又有不进而止之义。洪荒时代，洪水泛滥，民无定居，禹治水使之归于海，民远离阻碍，安土而居，以此解“需于郊”。“利用恒”指分封疆土，然后使人永居，引《孟子》“有恒产而后有恒心”，说明物质生产是人们一切生活的物质基础。

马其昶充分注意个人修养关系到道德伦理关系建设，以及国家的存亡，因此肯定其积极作用。他解复卦初九爻辞“不远复，无祇悔，元吉”说：“不远复诚意也，有不善未尝不知，知之未尝复行，则意诚而心正矣。心有所忿懣恐惧、好乐忧患，则不得其正，故又曰无祇悔，元吉。凡人有失乃有悔，能悔乃能复，若复而失，则必又悔，是自多其悔矣，彖曰出入无疾，爻曰无祇悔，皆谓初九之阳，甫复不可又变而失正也。传曰欲修其身者先正其心。”^② 复卦下震上坤，初九居正位，有失不远，马上恢复善道，此乃诚意之功。既知不善，又能克己复礼，意诚心正。人犯错误时能悔改，便能恢复善。《彖》说出入不遽迫，有朋同心同德帮助没有灾咎，以及初九爻辞说非但不悔反而有吉，都说明初九之阳居正位，引《大学》“正心”、“修身”，强调道德修养，必以端正其心为先。

接着他解复卦上六爻辞“迷复凶，有灾眚，用行师，终有大败，以其国君凶”说：“凡不能自克之人，必求逞于外，孟子言不仁之人不可与言，是迷复也，安危利灾，至于败国亡家，终有大败也。不仁即左氏所谓弃其本者，上六去初绝远，有其象矣。初阳为本觉光明，阳之君也，气之帅也，阴不从阳，先迷失道，故曰反君道。反者不顺之谓，顺则无疾无咎，反则有灾眚，有大败。”^③ 人若不能克己复礼，必然为外事所诱惑而迷失自我，此乃《孟子》所说的“不仁之人”，不知恢复善道，最终导致危害家国。复卦上六阴爻，离初九阳爻甚远，初阳本觉光明，上阴不从，必迷惑而失道，“反君道”为《小象》语，违背君道，必有灾祸。他引孟子“扩”、“充”的范畴，说明修养要发挥自己的主观能动性，如解困卦《大象》“致命遂志”

① 马其昶：《重定周易费氏学》卷一，《需》。

② 马其昶：《重定周易费氏学》卷三，《复》。

③ 马其昶：《重定周易费氏学》卷三，《复》。

说：“《易》每以命与志对言，命落气数之中，志者心之所之谓，本明也。本心发见即扩而充之，不使意见得行，是谓致命遂志。”^① 命与志相关，命为身命，志乃人心之所发，心本自明，应尽心而扩充，竭尽自己的身命，发挥潜能，去完成其志向。

在修养过程中，他也提倡一种谦逊的品格，如解谦卦《大象》“地中有山，谦，君子以裒多益寡，称物平施”说：“山即地也，言地卑下不足见其谦，必地中有山，而仍不失其地势之平，是乃地之谦也。满招损，多必裒，谦受益，故寡可益，寡者谦也。《太玄》以少拟谦，得其旨矣。人之量本与天地同大，无可满足，特人苦自多耳，谦者常觉其寡，故能取益无穷，称物平施，平则无所谓多矣。”^② 谦卦下艮上坤，为地中有山之象，山即地，地本原就卑下，不足以说明谦，地中含山而不显此乃为谦。满招损，谦受益，裒多益寡，寡为谦。人的欲望无止尽，以有限的人生去追逐无限的欲望，徒劳无益。人若自谦，知足，便能做到寡欲，其益反而无穷。称物之量，均施其平，有均平富之义。

修养非一蹴而就，而是有一个累积过程，因此需要从一点一滴做起，他解坤卦初六爻辞“履霜，坚冰至”说：“气化由渐积而成，人之善恶亦由渐积而成，其始甚微，其终绝远。坤复之交，阴阳生死之几也。化阳则生，不化阳则死，此言坤初之宜变震也。于履霜之时，豫言坚冰至之时，微阳初复，刚长可喜，坚冰亦可惧也。《书》曰：‘人心惟危，道心惟微’，善恶之积在人自为，初辞拟之。”^③ 坤初为阴，变阳则内卦为震，震为足曰履，踏秋霜便知冬天坚冰将至，这也是气化的过程，气化由逐渐积累而成。以此比喻人事，人的善恶非一朝一夕而成，而是有一个循序渐进的过程，由小到大，由弱变强，因此必须防微杜渐。其引《尚书·大禹谟》“人心惟危，道心惟微”，说明“履霜，坚冰至”，善与不善的积累全在人为，强调人的主观能动性在为善去恶当中的积极作用。

他解坤卦《文言》“积善之家”也说：“霜之结为坚冰，气候之必至者，不待圣人而知也。然阴虽益盛，而阳已复其中矣，养其微阳可为纯乾，所谓积善也。若戕贼其善心之荫，阴长而不已，至上六必有龙战之祸矣，是积不

① 马其昶：《重定周易费氏学》卷五，《困》。

② 马其昶：《重定周易费氏学》卷二，《谦》。

③ 马其昶：《重定周易费氏学》卷一，《坤》。

善也。阳复于坚冰至之时，而圣人于履霜时早辩之。”^①霜结成冰乃气候之必然，人所便知，初爻变阳，下卦为震，阳虽微但已在其中，以此解“积善”。如果戕害善端，使阴之势力上长不已，便有上六所说的龙战之祸，这是积不善的后果。圣人应早预防，扬善惩恶。

马其昶非空谈道德，而把道德与为政结合起来，主张宽猛相济，就是用刑，也应以防范为主。他注噬嗑卦上九《小象》“何校灭耳，聪不明也”说：“古者刑以弼教。初上二爻道之以政，齐之以刑。中四爻则道之以德，齐之以礼也。六爻惟三上相应，故不可变，变离坏则坎失其明，故曰聪不明也，彼方自以为得位，告以勿变彼，不悟也，不听教训，屡校于初至上而犹何校，是终不自改也。”^②引《论语·为政》“道之以政，齐之以刑，道之以德，齐之以礼”来说明德与刑的关系。噬嗑卦下震上离，有刑狱之象。古代的刑是辅助教的。初九与上九二阳爻表示以政令刑法治国，中四爻则象征以德礼治国。其卦六三与上九有应，上互卦为坎，离为明，变坎为耳，为“聪不明”，不听劝告，上九担荷着刑具，遮灭耳朵，凶灾将临。初九“屡校灭趾”，加上脚镣灭断足趾，象征初犯，方可改悔，上九“何校灭耳”，刑具由下至上，伤及耳朵，象征罪过加重，后悔也来不及。因此防患于未然，至关重要。

他主张为政要协调君民之间的关系，如注否卦九五爻辞“休否，大人吉，其亡其亡，系于苞桑”说：“大人吉则阳不可变也，其亡云者，言天下将危亡矣。不可不亟，亟焉任贤以维系民心，二在下有苞桑象，苞桑尤民心之所系也，大人欲休天下之否，必使民心有所系，而后乱群之徒乃不作。”^③否卦下坤上乾，九五居阳，位正不可变。“其亡其亡”指天下将出现危亡，此时当务之急是选贤任能而维系民心，而六二居正位，象征着民众，且与九五有应，六二如同维系在苞桑一样，能够团结在九五周围，为民心所系，君主便使否塞不通休止。君臣民团结，社会就不会发生动乱。

与民众建立巩固的关系，就必须以民忧为己忧，与民同忧患。他解《系辞》“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉”写道：“鼓万物而不与，犹言有天下而不与，鼓天下之动者存乎辞，凡《易》

① 马其昶：《重定周易费氏学》卷一，《坤》。

② 马其昶：《重定周易费氏学》卷二，《噬嗑》。

③ 马其昶：《重定周易费氏学》卷二，《否》。

之辞皆显仁藏用，使百姓能知君子之道，鼓万物而无一豪私意与其间，是圣人同忧之所为也。故曰作《易》者有忧患，又曰吉凶与民同患，虽不与而又能同忧，所以为盛德大业。”又“百姓不知君子仁知之道，故圣人忧之而作《易》。”^①鼓动化育万物而与圣人的忧患之心有所不同，是说圣人有天下，但不直接鼓动化育，天下之动的道理已经存在于辞中，《易》之辞的特征是显现于仁德，潜藏于日用，使百姓知晓君子之道，圣人鼓动化育万物不存私意，他对百姓的忧患意识通过作《易》表现出来，卦爻辞中的吉凶词语反映了圣人与民同忧患的心情。作《易》旨在使百姓懂得仁智之道。

与民同忧患，才能取信于民。马氏解兑卦九二爻辞“孚兑吉悔亡”说：“贞者事之干，二五刚中为干，皆曰孚，皆彖之所谓贞也。孚积于中，刚阳不变，则人信其志而失位之悔亡。说之大能，顺天应人必以孚为本，孟子曰反身而诚，乐莫大焉，孚之谓也。革之顺天应人亦取象于兑说，其九四入兑体曰悔亡，曰有孚，曰吉，曰信志，皆与此同。民不信其志而能忘劳、忘死，未之有也。”^②兑卦下兑上兑，九二、九五为阳刚居上下卦正中，既贞又孚，中孚体现诚信端正，才能顺天应人。引《孟子·尽心上》“反身而诚，乐莫大焉”，说明内修于己的重要性。革卦《彖》有“顺乎天而应乎人”取自兑，因为革卦上为兑，其九四为“悔亡，在乎改命，吉。”《小象》“信志也”，与兑卦九爻辞“孚兑吉悔亡”一致，表示君主取信于民，民一定忘劳、忘死，竭尽全力辅助，若失信于民，后果则相反。

他解兑卦九五爻辞“孚于剥，有厉”说：“孚于剥是能信于阴者。孚剥有二义，其人为剥阳之人，则以至诚格之；其事为剥民之事，亦以至诚将之，皆不忘有厉。如劳民犯难之事，岂能无厉，能孚则忘劳忘死而民劝矣。孟子曰以佚道使民，虽劳不怨，以生道杀民，虽死不怨。”^③“孚于剥”是能取信于阴，指九五居中正之位，有孚，上比于上六，下悦于六三，是危险的。剥（夺）阳之人，剥民之事，虽说不是好事，以其诚心对待，不忘危险。使民首要在于取信于民，如此民才任劳任怨，“佚”同逸，指安闲，引《孟子·尽心上》“以佚道使民，虽劳无怨，以生道杀民，虽死不怨”，旨在说明使民要施仁政，这样民才信孚。以上种种论述不乏民本主义思想萌芽。

① 马其昶：《重定周易费氏学》卷七，《系辞上》右第二篇。

② 马其昶：《重定周易费氏学》卷六，《兑》。

③ 马其昶：《重定周易费氏学》卷六，《兑》。

三 易学新思潮的兴起

易学新思潮的兴起与二十世纪早期的文化转型密切联系在一起。当时的文化是在批判地继承传统，又吸取西方文化基础上形成、发展起来的，其最大的特点是倡导科学与民主精神，这尤其与西方学说的传播，国内民主革命兴起有关。科学与民主的精神同样也影响到易学研究领域，从而使古老的易学发生转变，出现了以新思想、新方法研究易学的新思潮。主要表现在义理易学变为人文易学，使传统儒家之学向现代学术思想发展，象数易学由传统的互体、爻辰、河图洛书等向科学易学转化，考据易学受实证主义的影响，对传统观念提出挑战，引史证《易》建立比较系统的颇有进化论特色的《易》古史观。总之，易学突破了固有的框架，开始向现代易学迈进。此乃易学新思潮的最大特色。

（一）从象数易学到科学易学

象数易学发展到二十世纪，一个显著的特点是它顺应了传统文化去融合西方文化的学术趋势，试图把西方的科学融合在其中，由此发展为科学易学。以西学解释《周易》，的确赋予易学以新义，但也不乏牵强附会。

杭辛斋（1869～1924）名慎修，以字行，浙江海宁人。早年入同文馆读书。1897年在天津与严复等创办《国闻报》，宣扬维新。1905年参加同盟会，后又加入南社。1915年因抵制袁世凯称帝而被捕入狱。翌年获释。1917年南下广州参加护法运动。1924年病逝于沪。他学《易》始于1915年反袁入狱之时。在狱中曾师从一位老者学《易》，从此领悟到易学的精要。出狱后，大量购求易学书籍，刻苦研读，终成易学大家。其易著有《学易笔谈初集》四卷，《学易笔谈二集》四卷，《谈易杂识》一卷，《易楔》六卷，《愚一录易说订》二卷，《易数偶得》二卷，《沈氏改正撰蓍法》等，其论《易》以象数学为宗，熔古往今来之易学及文学、哲学、科学新旧知识于一炉。

杭氏以象数为其易学之宗旨，其间最重汉人之象数。兹举几条：“卦因数衍，数缘象起，象由心生。《易》准天地，广大悉备。虽人事递演，世变日繁，要不能出乎此象数之外。故洲殊种别，文字语言，万有不齐，维数足以齐之。宗教俗尚，各有不同，惟数足以同之。两千年来，数学失传”，

“不能不援据象数以为商榷。”“孔子赞《易》，身逢乱世，行危言逊，有因时忌不能显言者，不得不以微言大义，隐寓于象数之中，与《春秋》同一例也。后人不察，悉以文字求之，孔子忧天悯人之苦心湮没尽矣。历代学者，如邵康节，刘青田、黄姚江，均抱此隐痛而未敢昌言者也。”“至诚之道，虽可前知，惟道未一贯，学无躐等，正心修身，能尽人之道以合天，斯天人契合，感而遂通，百世可知，初无二理。”“尽性至命，乃《易》学之极功。孔子之圣，犹韦编三绝，但云寡过，罕言性命。后生未学，更宜践履笃实，下学上达，……朋自远来，往往以只言象数，不谈身心性命相责。但愚尚以象数之未能尽明为憾，果象数通解，则身心性命之理，胥在其中，更无待言说为也。”^① 以上所论表明，在象数与义理关系上，他以象数来谈义理，把象数看成易卦形成的根本，《周易》“准天地，广大悉备”，因此什么都可以纳入其象数之中。如以为孔子微言大义都寓于象数之中，精通象数，儒家所说的身心性命之理，治平经世之道，一目了然。社会的发展，人事的变更，甚至不同国度的文字语言、宗教习俗等，也都要有赖于象数。可以说知象数，便能知《周易》真谛，能尽知天下事。他如此重现象数，所以对术数也颇钻研，因此对传统象数学所涉及的问题，进行广泛的研究，可谓包罗无遗。

杭辛斋论《易》把象数与科技紧密地结合起来，涉及物理、化学、机械、进化论等。他是象数易学向科学易学转化的先驱之一，其论述相当广泛。兹举几例。

关于物理学，他说：“如《易》言‘坤其静也翕，其动也辟’，而‘翕’与‘辟’之义，以旧文字释之，则‘翕’为聚也合也，‘辟’为开也。一开一合，字义虽尽，而于《易》言‘辟’‘翕’之妙用，仍未著也。若假新名词以解之，则‘辟’者即物理学之所谓离心力也，翕者即物理学所谓向心力也。凡物之运动能循其常轨而不息者，皆赖此离心向心二力之作用，地球之绕日，即此作用之公例也。”“不仅名词已也，新思想与新学说，足与吾《易》相发明者甚多。”^② 依旧解，“翕”为聚合，“辟”为开，但开合并不能穷尽“翕”、“辟”之义。若引进物理学概念加以解释，“辟”为离心力，“翕”为向心力，反映物质运动的两种相反力，凡运动皆遵守之，

① 杭辛斋：《学易笔谈初集》卷首，《述旨》。

② 杭辛斋：《学易笔记初集》卷一，“新名词足与经义相发明”条。

此二力也是地球围绕太阳公转的基本原则。在他看来，以西学解释《周易》，不只是名词新颖的问题，而是思想学说创新，赋予《易》新义。

关于化学，他写道：“《易》以阳为气，而阴为质，乾坤气质之总纲，六子乃气质之分类，故气质之分析，当于六子求之。轻气比较各气重量为最轻，于《易》为震象，以乾通坤初，出于震之卦气也。震初一阳始变，其几甚微，故其气甚轻。震为动为阳，阳之气轻清而上升，故坤变为震，动而气升，则乾即成巽而为风。盖乾阳之坤，热涨上腾，而乾之本体反虚，他处空气入而补之，因动荡而为风也。凡卦爻本体，不能互成他卦者，当为独立之原点，其可以互成他卦者，即为化合之合点。如坎，上坎下坎，第五阳以上无互体，为独立养气原点，下互艮为淡气，此即养气常与淡气相合之象。若五阳下降至四，则亦互震体，而变为‘雷田作’解，此即轻气上升，与天空养气化合而成雨之象。又如震（上震下震）初阳无互体，为轻气独立原点。四阳互艮互坎，此亦与淡气相和，及化合成雨之象。坎五之阳由乾二来，以阳三与五位相加为八，以二乘八得数十六，震初之阳，由乾四来，以阳三与初位相减为二，以二除四，仍得二，二：十六 = 一：八，故轻气之分剂数为一，养气之分剂数为八，一以乘得数，一以除得数。西人物质之化学，译之为化学者，乃近世纪所发明者也。不谓地隔三万里，时阅七千年，而吾《易》之象数，能与之一一吻合，无毫厘之差。”^① 这是说阳为气，阴为质，乾为纯阳，坤为纯阴，因此为气质之纲，六子为气质之分类。如乾通坤初爻，形成震，震初爻为阳，阳气轻清向上，上升乾成巽，巽二阳在上为风。乾通坤二三爻成巽，乾本体反虚，补之以空气，形成风。他提出一条原则：凡卦爻不能互成他卦的，为“独立之原点”；能互成他卦的，则为“化合之合点”。以坎卦为例，其上下体皆坎，九五以上无互体，为独立养气；九五至六三为艮，即互艮为淡气，坎与上互体艮的结合，即是养气与淡气的相合。坎六四至九二为震，即互震体，震为雷，其轻气上升，与空中养气化合为雨。震卦上下体皆震，初九无互体，为轻气“独立原点”，震上互卦为坎，下互卦为艮，艮为淡气，坎为养气，也为淡气与养气的结合，形成雨。这是以西方的化学氧化还原等原理与象数结合来解释《周易》。在他眼里，西方的化学与中国的易学象数契合。

关于机械，他说：“自数学西来，泰西以《几何》一书，因数定形，为

^① 杭辛斋：《学易笔谈初集》卷四，“化学之分剂与象数合”条。

制器之根本。汽机既兴，以水火代人力，而器用日新，其象实显著于《易》。《参同契》曰：‘坎离匡廓，运毂正轴，牝牡四卦，以为橐籥。’今汽机之制，均无能外此作用者也。朱子注曰：‘乾坤其炉鼎与？乾坤位乎上下，而坎离升降于其间，如车轴之贯毂以运轮，一上而一下也。牝牡配合，四卦橐籥囊籥其管也。’上阳子陈致虚注曰：‘何谓坎离匡廓？盖阳乘阴，则乾中虚而为离。阴乘阳，则坤中实而为坎。故坎离乾坤之体，而为阴阳之匡廓。此乾坤之于坎离，犹辐之于毂轴也。乾坤正坎离之辐，坎离凑乾坤之毂’云云。于今日汽机之象，可谓形容酷肖。制器尚象，象既备矣，且明显确切如是，而卒无由悟，以收制器之效。”又“小过艮下震上之卦也，雷在山上，而《彖》曰飞鸟遗之音。”“不图今日飞机之制，乃悉符小过之象也。夫曰‘飞鸟之象’，则象非真为鸟也可知，曰‘遗之音’，则吾之自上传下也可知，今飞机之形。宛然飞鸟，而遗音亦正相类。”“来复线之制备于复，螺旋机之制出于姤，制器尚象，象固无不备也。”^① 西方几何学的发展，并运用于机械工程，创造了机械化。他认为《参同契》所说的“水火匡廓图”，其炼丹过程，阴阳二气不断变化，造成能量热量，促使事物发生变化，类似于当今的蒸汽机。蒸汽机的发明，在西方造就了一个新时代。而小过卦《彖》“飞鸟遗之音”，不限于鸟，此鸟象征着飞机，其遗音是飞过时从上传下来的声音。枪膛中的来复线的制造已备于复卦，螺旋机的制造出于姤卦，以“制器尚象”说明现在的机械发达，其赋予旧说以新奇之义。

杭辛斋解《易》时还广泛运用了进化论思想。他认为，“《易》者进化之书也。进化者何？随时变易以从道也，穷则变，变则通，通则久。自有天地以来，气运之迁移，殆无日不变，无时不变，但变之微者，人不自觉，积微成著，阅时已千百年，人之寿又不能待，是以世之人，恒不能睹其变之迹，而穷变通久，非征之历史，无以见焉。世界之有史，莫古于中国，而中国之书，又莫古于《易》，观《系传》制器尚象之十三卦，由游牧而进于农商，由穴居野处而进于宫室，由衣薪葬野而进于棺槨，由结绳为治而进于书契，上古进化之迹，因历历可考焉。”^② 把《周易》看成进化之书，因为其中讲了“穷则变，变则通，通则久”的变易思想。大到自然界一年四季的节气变化，小到人们不察觉的细微变化，表现在不同领域的，如自然界的斗

① 杭辛斋：《读易杂识》，“制器尚象”条。

② 杭辛斋：《学易笔谈二集》卷二，“进化新论”条。

转星移，光阴更替，人世间的朝代更迭，人生的自然衰老等，无不体现进化。《系辞》中的制器尚象十三卦更能反映变化，人从游牧到农商，穴居野外到进入宫室，从死裸葬到进入棺槨，从结绳记事到有书契等，描绘了人类早期的进化历史。在他看来，这与西方的进化模式如出一辙。

他也承认《周易》讲的变易与西方的进化论有不同之处，指出：“达赫二氏之误，在混人物而一之，谓人之竞争，等于物之竞争，人之优劣，等于物之优劣，是已自绝灭其人道，无怪弱肉强食，卒之有强权而无公理，安得不陷人类于惨境，遗世界以荼毒哉。吾作《易》之圣人，在距今七千年以前，忧天下后世，必有生齿日繁，非争不能自存之一日。故参天两地而倚数，观变阴阳而立卦，发挥刚柔，穷理尽性，垂示《易》象，以树之准，以立万世精神上之宪法，使强权无可恃之道，而公理有必伸之日，使弱肉强食之祸，不能蔓延于世界，而天下万世，胥莫能违其则焉。”“《易》之进化，各有其类，而不相越，各合其时，而不相违。”^① 达尔文、赫胥黎的错误就在于把生物间进化的法则机械地照搬来解释人类的进化，如混同人类的竞争与一般生物的竞争，认为人也遵循优胜劣汰的法则，这便把强权当成公理，弱肉强食，造成世界大战，生灵遭涂炭。与此不同，《易》讲变化的对立和谐之法则，注意到和合发展的必要性，避免弱肉强食的发生，也就是说《易》讲的进化是一种和谐适宜的演进，而非强权之进化。正当国人服膺进化论之时，他看到其消极的一面，是很有远见的。

他强调《周易》对当今社会发展变更的积极意义，满怀信心地写道：“《易》‘穷则变，变则通，通则久’，‘黄帝尧舜，通其变使民不倦，神而化之，使民宜之’。”“果能神而化之，变通尽利，则将由物质之文明，而进于精神之文明”，“《易》道于此，必有大明之一日。吾辈丁兹世运绝续之交，守先待后，责无旁贷。亟宜革故鼎新，除门户之积习，破迂拘之谬见，以世界之眼光观其象，以科学之条理玩其辞，集思广益，彰往察来，庶五千年神秘之钥可保而开。”^② “通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之”为《系辞》语，指圣王会通改变前代的器用、制度，使百姓进取不懈，神奇的变化，使百姓应用适宜。如果今日能改进器用、制度，必将建立物质文明，并从物质文明进到精神文明。他把继承光大《周易》中的“革故鼎新”的

① 杭辛斋：《学易笔谈二集》卷二，“进化新论”条。

② 杭辛斋：《学易笔谈初集》卷一，“今后世界之《易》”条。

思想当成己任，要以“世界之眼光观其象，以科学之条理玩其辞”的气魄，“集思广益，彰往察来”，挖掘《周易》古义来为现实服务。

杭辛斋的易学把西方科技与象数学融合在一起，或以西方科技解释象数，或以象数说明西方科技，途径不同，指归相同，就是赋予《周易》新义。其解说虽不乏新义，但机械照搬，简单附会不少，所得出的一些结论，往往望文生义，文不对题，甚至荒唐可笑。这也可以看出，当西方文化冲击国门，传统文化受到挑战之时，我们先辈们应对的态度，虽说有些幼稚、浮浅，但也是必经之阶段。

（二）考据易学的创新

考据易学致力于易学史料的清理和考证。其学者继承了乾嘉考据学风，同时又受当时新史学，特别是古史辨学派的影响，主要从传世文献的角度，对《周易》史料进行爬梳，提出许多创新的见解，对深入研究《周易》颇有启发。

1. 顾颉刚的《周易》史事考证

顾颉刚（1893～1980），江苏苏州人。其祖、父皆精于儒家经籍，自幼受庭训，十余岁读毕《诗经》、《左传》，通读五经，为日后为学打下坚实的基础。1920年，毕业于北京大学哲学系，并任教于该校国学系。他于1923年提出“层累地造成的中国古史”这一见解，从而引发了古史大论战，开始主编《古史辨》，为古史辨学派的主要代表人物。曾先后执教于厦门大学、中山大学、燕京大学，又任职于“中央研究院”。1949年后，任中国科学院历史研究所一级研究员等职。他为学广泛，涉及民俗学、边疆史、历史地理、民族史、民间文艺诸领域，以考证古史为主。1930年前后在《燕京学报》及《燕大月刊》上发表《〈周易〉卦爻辞中的故事》、《论易系辞中观象制器的故事》、《讨论易经的信》等文章，后收入《古史辨》第三册。这是他提出“层累地造成的中国古史”这一见解之后，为继续深入考辨古史，并准备对旧史学进行系统清理这一构想的一部分。

在我国古代，《周易》被列为群经之首，其性质、作者、成书年代等问题，虽历来有不同的看法，但《周易》为卜筮书，伏羲、文王、周公、孔子作《易》等传统之见，并没有从根本上动摇。顾颉刚以古史辨的眼光研治《周易》，对这些问题提出了有价值的看法。他反对传统的古圣作《易》说法，认为这些说法，“直如筑室沙上。他们所根据的只有《系辞传》、《左

传》、《史记》、《汉书》等几部战国秦汉间书。他们用了战国秦汉的材料，造成一座从三皇直到孔子的《易》学系统。不幸战国秦汉间人的说话是最没有客观标准的，爱怎么说就怎么说，所以大家在这种书里找寻著作《周易》的证据，说来说去不免似是而非”。其实，“就是伏羲画卦和孔子作《易传》的话，从我们看来，也何曾有坚强的根据。神农已是起得够后的了，他到了战国之末方始在古帝王中占得一个位置；伏羲之起，更在其后，简直是到了汉初才成立的，当初画卦和重卦的时候，他们这些人连胚胎都够不上，更不要说出生了。”^①以为战国秦汉文献所说的诸圣作《易》，不足为据。他以史料加以考证来完善己说。

首先，对《周易》卦爻辞的考辨。对于《易经》卦爻辞中的“丧羊于易”、“高宗伐鬼方”、“帝乙归妹”、“箕子明夷”、“康侯用锡马蕃庶”这五条含义晦涩注释纷纭的爻辞，顾颉刚逐条加以考辨，“借了这一星的引路微光，更把它和后来人加上的一套故事比较，来看明白后人的古史观念。”^②力图揭示其所涉及的历史事件和背景，厘清了这些故事的来龙去脉。

关于“丧羊于易”爻辞，出自大壮卦六五爻辞“丧羊于易，无悔。”旅上九爻辞“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易，凶”中的“丧牛于易”，也与此类似。这两条爻辞历来晦涩难解，而王国维的《殷卜辞中所见的先公先王考》和《山海经》、《竹书纪年》、《楚辞·天问》中的有关记载，为顾颉刚提供了开启这一迷宫的钥匙。他认为爻辞中“易”是“丧牛于易”的用语。《易》大壮六五爻辞“丧羊于易，无悔”，顾氏认为这里的“易”是“有扈”，乃“有易”之误。旅卦上九爻辞中的“旅人”便是托于有易的王亥。“丧羊”和“丧牛”是《楚辞·天问》中的“胡终弊于有扈，牧夫失羊”，也即是《山海经·大荒东经》中的“有易杀王亥，取仆牛。”旅卦上九爻辞所说的“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷”便是《楚辞·天问》中的“干协时舞，何以怀之？平胁曼肤，何以肥之？有扈牧竖，云何而逢？击床先出，其命何？”也即是郭璞《山海经注》引《真本竹书记年》的“殷王子亥宾于有易，而淫焉，有易之君緡系臣杀而放。”王亥在丧羊时无大损失，直到丧牛才碰到危险。这与商人的祖先王亥的经历有关，揭出这一

① 顾颉刚：《〈周易〉卦爻辞中的故事》，载蔡尚思主编《十家论易》，岳麓书社，1993，第94页。（下文同上书指《十家论易》）

② 顾颉刚：《〈周易〉卦爻辞中的故事》，同上书，第96页。

卦爻辞中隐去了“王亥作服牛”，王亥率商之先人“游牧于有易高爽之地”，“有易杀王亥，取仆牛”的史实。在顾氏看来，隐去了这个自商初起直至周秦之间流传一千多年的史实，实为秦汉人鼓吹“三皇五帝”观念开了方便之门。这是“古史系统的伸展使得原有的名人失色”^①的一个例子。

“帝乙归妹”爻辞，泰六五爻辞“帝乙归妹，以祉，元吉。”归妹六五爻辞“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良，月几望，吉。”“帝乙归妹”的故事也早已湮没无闻，顾颉刚引证《诗经·大明》加以考辨。《诗经·大明》云：“挚仲氏任，自彼殷商，来嫁于周，曰女宾于京。乃及王季，维德之行。太任有身，生此文王。”这是说王季之妃太任是由殷商娶来的，她是文王的母亲。又云：“文王初载，天作之合。”“纣女维莘，长子维行，笃生武王。保右命尔，彛伐大商！”这是说文王娶妻的情形。商王族之所以嫁女给周，是因为周朝自太王“居岐之阳，实始翦商”，商王朝因受周的压迫，不得不采取和亲政策，以为缓和之计。故《诗经·大明》中有王季与文王娶殷商王族之女为妻的史实与记载，证实此事乃与商周之际的史事有关。顾氏认为，《周易》中的“帝乙归妹”一件事，就是《诗经》中“文王亲迎”这一件事。

“箕子之明夷”，出于明夷六五爻辞“箕子之明夷，利贞。”“商宗伐鬼方”，出于既济九三爻辞“高宗伐鬼方，三年克之，小人弗用。”未济九四爻辞“震用伐鬼方，三年有赏于大国。”“康侯用锡马蕃庶”，出于晋卦辞“康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”顾颉刚皆有详尽的考证。通过这几件原为作《周易》卦爻辞时代流行的故事的考辨，证明这些故事与商代与商末周初的史实有关。

他对《易经》诸爻辞考辨后，得出这样的结论：“《易经》（即卦爻辞）的著作时代在西周，那时没有儒家，没有他们的道统的故事，所以它的作者只把商代和商、周之际的故事叙述在各卦爻中。《易传》（这不是一种书名，是《彖传》、《象传》、《系辞传》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》的总名）的著作时代至早不得过战国，迟则在西汉中叶（《论衡》云：‘孝宣皇帝之时，河内女子发屋，得逸《易》，《礼》，《尚书》各一篇，奏之，宣帝下示博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇’，《隋书·经籍志》云：‘及秦焚书，《周易》独以卜筮得存，惟失《说卦》三篇；后河

^① 顾颉刚：《〈周易〉卦爻辞中的故事》，同上书，第99页。

内女子得之’，则宣帝时所益的一篇之《易》即是《说卦传》)，那时的上史系统已伸展得很长了，儒家的一套道统故事已建设得很完成了，《周易》一部新书加入这个‘儒经’的组合里，于是他们便把自己学派里的一副衣冠罩上去了。捧场者的时代越后，本书的时代越移前，《周易》因此就改换了它的原来的筮书的面目。”^①他断定《周易》的著作时代当在西周的初叶，著作人无考，当出于那时掌卜筮的官。著作的地点当在西周的都邑之中。

当时有人对顾氏的观点提出质疑，认为《易经》中不说伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武，只是不说而已，并不是当时没有这些古史。《易传》中说伏羲、神农、黄帝、尧、舜、汤、文、武，他们知道的这些古史也许和《易经》的作者一样，只是他们说了出来而已，并不是他们把新发生的传说插进去的。你看了《易经》没有讲这些就以为《易经》的作者不知道，看《易传》讲了这些就以为《易传》的作者有意改变《易经》的面目，然则汤和文王是《易经》中所没有讲的，难道我们可以说作者不知道有这两个人吗？难道我们可以说这两个人不是真实的吗？对此，顾氏给予这样的回答：“凡是一种事实成为一时代的共同的知识时，纵有或言或不言，而其运用此事实的意识自必相同。为什么？因为他们的历史观念相同之故。现在《易经》中是断片的故事，是近时代的几件故事；而《易传》中的故事却是有系统的，从邃古说起的，和战国、秦、汉以来所承认的系统，所承认的这几个古人在历史中所占有的地位完全一致。所以我们可以知道：这些历史事实的异同是它们的著作时代有与没有问题，而不是它们的作者说与不说的。”^②在他看来，说与不说和有与没有是两个问题，《易经》与《易传》的对立不在于说与不说，而在于两者的历史观念不同，这也反映《易经》与《易传》的制作时代不同。这正是顾氏所要说明的。

其次对《易传》中“观象制器”的考辨。顾氏不赞同《系辞》中将古代各种日用器物的制作，农商交通的发展，以及天下的治理，归之为古代传说中的伏羲、神农、黄帝、尧、舜等圣人观察六十四卦卦象而制作出来的说法，认为，这种把伏羲、黄帝、尧、舜拉入《周易》范围的做法，目的在于破坏旧五帝说而建立新五帝说。他引证李鼎祚《周易集解》中的益、噬嗑、随、涣等卦例，说明后代经师如何借“物象”、“互体”、“卦变”以圆

① 顾颉刚：《〈周易〉卦爻辞中的故事》，同上书，第112~113页。

② 顾颉刚：《〈周易〉卦爻辞中的故事》，同上书，第113页。

其说，以见伏羲、神农一般圣人依据卦象，制作发明日用器物的“聪明才智”。

他反复强调，观象制器故事不能成立，与自然界法则相违背。兹举几条：例如看了一块木头浮在水面，从此下去，自然可以想出造船；至于卦象，则仅木在水上耳，并没有表示其不沉的德性，如何可以想出造船来呢？如《系辞传》所言，看了“巽（木）上坎（水）下”的《涣》会造出木头船，为什么看了“乾（金）上坎（水）下”的《讼》想不出造铁甲船？又为什么看了“离（电）上坤（地）下”的《晋》想不出造无线电？为什么看了“坤（地）上震（雷）下”的《复》想不出造地雷？汽船、无线电“既已制作矣，这班发明家看的是什么象，观《易》象的圣人造不出这种器物来，造这种器物的又不去观《易》象，那么，这种神圣的故事不亦太可怜乎？”在他看来，“创造一件东西，固然是要观象，但这个象乃是自然界之象而非八卦之象。”^①

他又说：“《系辞传》的话颇不合理。因为照它说，制器之理既全具于卦象，则画卦之后马上可以推演出许多东西，而伏羲是画卦的人，他早已把卦象卦变弄清楚，看明白了，为什么他只把这个方法使用了一次，做成了罔罟之后就停手，不再造船以便捕鱼，乘马以便打猎呢？神农既会观象以制耒耜，为什么不再观象而制杵臼，使田里出产的五谷可以舂掉了桴皮呢？如说制器之理虽具而不显明，必待观象者的徐生妙悟，则卦象之用尚有未尽，伏羲、神农们也不能推为聪明睿智的圣人了。况且黄帝、尧、舜之后也不乏圣人，何以再没有观象而制器的呢？夏以下也屡有新器出来，何以再没有从《易》象里推演而成的呢？”他断言：“制器时看到的象乃是自然界的象而不是卦爻的象。例如造船，一定是看见了木头浮在水面而想出来的。倘单看《涣卦》，则但知木在水上而已，这不沉的德性如何可以看得出来？何况《易》卦中既有木在水上的《涣》，还有水在木上的《井》，为什么圣人看了《井卦》的象不因其要沉入水底而辍其制作呢？若说圣人是知道水性不沉的，故不因观了《井》象而不作，那么，他便不必因观了《涣卦》而始悟出造船的道理来了。”^② 他的这种观点与杭辛斋迥然有别，有反对以西学简单比附《周易》之义。

① 顾颉刚：《论〈易系辞传〉中观象制器的故事》，载同上书，第127页。

② 顾颉刚：《论〈易系辞传〉中观象制器的故事》，载同上书，第143页。

他说“作《系辞传》的人肯不把所有的制作一起送给伏羲，而连说‘后世圣人易之’，这也不能不说是进步的思想，但他把制作的原因一起归功于《易》象，而八卦为伏羲所创造，后世圣人的制作只是从伏羲的八卦中演绎出来，还是一种迷信古初的见解。所以如此之故，只为他讲的是《易》，总想把《易》推尊起来，他把神农黄帝一班人拉进《易》的境域为的是抬高《易》的地位，他把民生日用的东西归功于圣人的观象制作也是为的抬高《易》的地位。”^① 顾氏批评伪作者把自然之象与《易》之卦象的关系颠倒了，即不是自然之象决定卦象，反而是卦象决定自然之象。实际上卦象只能是主观之象，主此说者是为了抬高圣人在历史上的作用，提升《周易》在历史中的地位。观象制器说既与自然不符，也与历史相违。在卦象与自然之象的关系上，他主张应以自然之象为本，卦象不过是自然之象的反映，观象制器中的观象非卦象，而是自然之象，此象才是制器之源。这与科学易学“观象制器”的解释迥然不同。

顾颉刚还系统地分析了伪作观象制器章的意图：其一，是要抬高《易》的地位，扩大《易》的效用。《易》既入于“六艺”，立于学官，当然一班治《易》的人要把它说得神通广大，才可替本书占身份，也替自己占身份。《春秋》本是一部简明的记事书，他们尚且可以把它讲出许多奥妙。何况《易》，阴阳爻是可以排列成许多方式的，卦爻辞是在可解之间的，要附会起来当然要容易。所以第一步说《易卦》及《卦辞》。《爻辞》是讲宇宙观和人生观的，于是成了《彖传》、《象传》、《系辞传》等。第二步说宇宙间的万事万物都是受支配于八卦的，一个卦可以作为无数事物的象征，于是成了《说卦传》。第三步说世间的文明都是从《易》里推演出来的，古圣人之所以能够制作即是懂得了这个推演的方法而然，于是成了《系辞传》中这一章。有了这一章，而后《系辞传》中所谓“开物成务”，所谓“立成器以为天下利”，所谓“百姓日用而不知”，都得到了实际的证明了。

其二，是要拉拢神农、黄帝、尧、舜入《易》的范围。《易》与伏羲的关系，在西汉初年已说起。他们发生关系的缘故，大约因为《易》的偶象成立的时候正是伏羲的偶象成立的时候（战国末、两汉初），故于无意中凑合了。（好像尧舜的传说发达时正值儒家兴起，黄帝的传说发达时正值道家和神仙家兴起，所以他们就做了这几派的教主。）但《易》的境域里仅仅有

^① 顾颉刚：《论〈易系辞传〉中观象制器的故事》，载同上书，第126页。

个伏羲还嫌不热闹，而且伏羲又不是儒家所十分崇拜的，应当再拉几个有名的圣王进去才是。恰好那时传说中的古史系统是把伏羲放在神农、黄帝、尧、舜们的上面的，于是便把神农、黄帝、尧、舜一齐请进，叫他们跟了伏羲的脚步走，而后圣圣传心，《易》的地位便更尊严了。

其三，是要破坏旧五帝说而建立新五帝说。旧五帝之说，自战国以迄两汉，都确定为黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜，但尧舜以有儒家的捧场，黄帝以有道家及神仙家的捧场，他们的势力历久不衰。至颛顼与帝喾二人，则偶象之成系因其为各民族的祖先（看上章《〈史记〉中各国先世表》可知），到了西汉，民族既融合为一，没有这个偶象的需要，又没有思想家替他们开出些新国土来，他们的势力不由得就不日就衰落了。然而那时的伏羲、神农的传说起得不久，正在社会上风行，惟以五帝久已定局，三皇也没有改组的消息，他们得不到一个正统的地位。本章的作者看准了这一点，大胆起来一次革命，拥戴伏羲、神农，放逐颛顼、帝喾，使五帝的组织变成伏羲、神农、黄帝、尧、舜，个个都是当时有实力的。因为他拥戴的是“大的新鬼”，放逐的是“小的故鬼”，所以舆论翕然，不闻异议，而伏羲、神农的宝座遂至今不撤了。^①

对于《易传》，顾氏认为，《易传》中的历史观念与《易经》中的历史观念处于绝端相反的地位，《易经》中是断片的故事，是近时代的几件故事，而《易传》中的故事，却是有系统的，从邃古说起的。因此产生于西周初叶的《易经》中自然不会反映诸如尧舜禅让，汤武革命，封禅大典，观象制器这些儒家道统的观念，而著作时代至早不得过战国，迟则在西汉中叶的《易传》，则充满着伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武的事迹。由此说明《易经》与《易传》完全是两件不同的东西，它们的时代不同，所以它们的思想和故事也都不同。顾颉刚对《周易》的考辨是其考证古史的一部分，其辨伪所得出的结论，在地下考古新发现的今天，有可商榷之处。但他不盲从古书，怀疑反思古史的方法论，无疑有着十分重要的现实意义。

2. 闻一多的《周易》名物辨析

闻一多（1899～1946），湖北浠水人，原名家华，号一多，著名文学家。早年就读于清华大学，曾参加“五四”运动，后留学美国，研究西方

^① 参见顾颉刚《〈易系辞传〉中观象制器的故事》，同上书，第149～150页。

文学、美学等。回国后任教于中央大学、武汉大学、青岛大学、清华大学、北京大学、燕京大学等。与徐志摩主持《新月》杂志，创作新诗，倡导新文学。抗战胜利后，积极参加和平民主运动，1946年被暗杀。《周易义证类纂》为其易学代表作。他“以钩稽古代社会史料之目的解《周易》”，因此“不主象数，不涉义理”，而是“依社会史料性质，分类录出。”^①由此把《周易》分为以下几类：

第一，有关经济事类。器用。如泰卦九二“包荒用冯河不遐遗。”“包荒”即匏瓜。姤九五“以杞包瓜”，“包瓜”为匏瓜。鼎卦九三“鼎耳革其行塞”的“鼎”。初六“利出否”，“否”为“陪鼎”。中孚卦九二“我有好爵吾与尔靡之”，“好爵”为“玉爵”。涣卦九二“涣奔其机”。即“犹言文饰其几也。”机即几，宗庙设几。服饰。如履卦初九“素履”、九五“夬履”，“素履”即丝履，“夬履”即葛屨，丝贵葛贱。车驾。如革卦九三“革言三就”，“言”为“靳”削革之为，故谓之“革新”。《易》曰“革言三就”，正犹《礼》言“马纓三就”。革卦九五“大人虎变”，上六“君子豹变”，君车以虎皮为饰，大夫、士车以豹皮为饰。革上六“小人革面”，“面”读鞮，革鞮车为饰车。丰卦六二、六四“丰其蔀日中见斗。”蔀即斗，车盖蔀斗。丰九三“丰其沛日中见沬。”姤初六“系于金柅”。田猎。如师六五“田有禽利执言无咎”，比卦九五“显比王用三驱失前禽邑人不诫吉”，明夷卦六二“明夷夷于左股”，六四“入于左腹获明夷之心于出门庭”。牧畜。如晋卦“晋康侯用锡马蕃庶昼日三接”，贲卦六四“白马翰如”，姤初六“有攸往见凶羸豕孚蹢躅”，大壮卦九三“羝羊触藩羸其角”，九四“藩决不羸”，夬九五“苋陆夬夬中行”，夬九四、姤九三“臀无肤其行次且”。农业。如小畜卦上九“尚德载”，临卦六三“甘临无攸利既忧之无咎”，临“至于八月有凶”，六四“至临”，六五“知临”，上六“敦临”，坎卦九五“坎不盈祗既平无咎”。行旅。如节卦上六“苦节”，六四“安节”，九五“甘节”，复卦“朋来”，蹇卦九五“大蹇朋来”，九三“往蹇来反”，初六“往蹇来誉”，井“往来井井”。^②

第二，有关社会事类。婚姻家庭。如蒙卦九二“子克家”。蛊卦初六、九三、九五“干父之蛊”，九二“干母之蛊”、六四“裕父之蛊”。宗族。

① 闻一多：《周易义证类纂》，《十家论易》，第503页。

② 参见闻一多《周易义证类纂》，载同上书，第503~525页。

如屯卦六二、贲卦六四、睽卦上九“匪寇婚媾”，屯卦六四“求婚媾”，震卦上六“婚媾有言”。封建。如屯卦“利建侯”。聘问。益卦九五“惠心勿问”、“惠我德”。争讼。如讼卦九二“不克讼归而逋其邑人三百户无眚”，噬嗑卦九四“得金矢”，六五“得黄金”。刑法。如比卦六三“比之匪人”，否卦“否之匪人”，涣卦六四“匪夷所思”，豫卦六二“介于石”，困卦六三“困于石”，解卦六五“君子维有解”，坎卦初六“习坎入于坎窞凶”，六三“险且枕入于坎窞勿用”，六四“樽酒簋式用缶纳约自牖”，上六“系用徽纆置于丛棘三岁不得凶”，鼎卦九四“其形渥”，睽卦初九“见恶人”，九四“遇元夫”。征伐。如姤上九“姤其角”，同人卦九四“乘其墉弗克攻吉”，大畜卦九三“日闲舆卫”，师卦初六“师出以律否臧”，中孚卦六三“得敌或鼓或罢或泣或歌”，坤卦六二“直方大不习无不利”。迁邑。如井卦“汔至亦未繙井羸其瓶凶”。等等。^①

第三，有关心灵事类。妖祥。如离卦九三“日昃之离不鼓缶而歌则大耋之嗟凶”，六二“黄离元吉”，坤卦上六“龙战于野其血玄黄”，旅卦上九“鸟焚其巢”。占候。如乾卦初九“潜龙”，九二“见龙在田”，九四“或跃在渊”，九五“飞龙在天”，上九“亢龙”，用九“见群龙无首”，睽卦上九“见豕负涂载鬼一车先张之弧后说之弧匪寇婚媾往遇雨则吉”，损卦六五、益卦六二“或益之十朋之龟弗克违”。祭祀。如损卦初九“已事遄往”，六四“使遄”，大畜卦初九“利己”，随卦九四“以明何咎”，需卦“光亨”，损卦“曷之用二簋可用享”，晋卦初六“晋如摧如”，六二“晋如愁如”，九四“晋如鼫鼠”。乐舞。如豫卦“豫利建侯行师”，渐卦上九“鸿渐于陆其羽可用为仪”。道德观念。如需卦上六、离卦初九“敬之”，履卦“错然敬之”，乾卦九三“君子终日乾乾夕惕若厉无咎。”^②等。以上分类主要从《周易》本文出发，依次爬梳，所以分析不多，但旁征博引，显示作者深厚的文字训诂功力。

他通过对《易经》的剖析，提出许多前人注《易经》所未曾讲过的问题，对进一步理解卦爻辞有积极意义。兹举几例：

蒙卦六三爻辞“勿用取女，见金夫，不有躬。无攸利。”王弼注、孔颖达疏均认为“见金夫”者，谓男者其刚阳，故称“金夫”，“不有躬”者，

① 参见闻一多《周易义证类纂》，载同上书，第524~537页。

② 参见闻一多《周易义证类纂》，载同上书，第538~553页。

谓女者“先求于夫”，因而“不能保其躬，固守贞信。”宋以来的易学家解此条时，大都据此出发进行各种解释。但闻一多经过旁征博引的考证提出自己的看法，他怀疑“金夫”中的“夫”字为“矢”。引《周礼·乐师》“燕射帅射夫以弓矢舞”，故书射夫为射矢，此矢与夫互讹之例。又“躬”当为“弓”，并字之误。金矢即铜矢，谓铜簇之矢。引《孟子·离娄下篇》“抽矢扣轮去其金”，即去其簇也。噬嗑卦九四“得金矢。”蒙卦下坎互震，上艮互离，蒙六三及噬嗑九四，故皆云金矢。“不有弓”即无有弓。有矢无弓，不能射，故占曰“无攸利”。证明“金夫”乃“金矢”（铜箭头）之误，躬即“弓”，其正确含义应为有了铜箭头，但没有弓（因而不能射）。这爻是以弓箭作譬喻，说明不宜娶这女子。^①

小畜卦上九爻辞“既雨既处，尚德载，归贞厉。”易学史上对此有不同解释，如有的注家把“载”解释为“满载”（《象》：“德积载也”），有的解释为“运载”（孔疏：“取而运载”），都讲不通。闻一多考证，“载”应读为菑，即耕作栽种，全爻疑义豁然得解。“德”，《子夏传》读“得”。载读菑。《诗·载芟》“俶载南亩”，笺曰“俶载当为炽菑。”《良耜》“俶载南亩。”笺曰“炽菑是南亩。”《尔雅·释地》“田一岁曰菑”。郭注曰“今江东呼初耕反草为菑”。菑即耕。德载读得菑，言雨后尚得施耕。凡耕必待雨，卦辞“密云不雨”，谓初九，初九不雨，不得施耕，至上九而终得雨，故仍得耕。^②

豫卦六二爻辞“介于石，不终日。贞吉。”按《象》辞解释为坚守中正，像石头般的坚定不移。闻一多却旁征博引得出不同结论，他引《周礼·大司寇》“凡万民之有罪过而未丽于法，而害于州里者，桎梏而坐诸嘉石。”又引《司救》“耻诸嘉石。”困六三“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。”“据于蒺藜”，犹坎卦上六“置于丛棘”，狴狱之象，则“困于石”之石当即嘉石，困辱于石上。“介于石”介为价。《说文》“价，忧也。”《方言》“价，恨也。”忧恨与困辱义相同，“价于石”，亦犹“困于石”。然而坐石之期暂，至“不终日”则是过小而罚轻，故又为吉占。^③

剥卦六五爻辞“贯鱼，以宫人宠，无不利。”闻一多解释道：“以”犹

① 参见闻一多《周易义证类纂》，载同上书，第507页。

② 参见闻一多《周易义证类纂》，载同上书，第518～519页。

③ 参见闻一多《周易义证类纂》，载同上书，第530页。

“于”，“以宫人宠”犹言“于宫有宠。”“贯鱼”是一连串的鱼群，“宫人”是个集合名词，包括后、夫人、嫔妃、御女等成群的女性，“贯鱼”是宫人之象，因为鱼是代替匹偶的隐语。依《易经》体例说，“以宫人宠”是解释“贯鱼”的象义的。李后主《木兰花词》：“晚妆初了明肌雪，春殿嫔娥鱼贯列”，“第二句可以作本爻很好的注脚。它即令不是用《易经》的典，我们也不妨这样利用它。”^①此爻辞的意思是说，宫女嫔妃们像一连串的鱼群排列着，她们正在得宠，因此爻辞说没有什么不吉利。为了进一步形象阐释此爻大义，又引李后主的《木兰花词》“春殿嫔娥鱼贯列”加以说明。

又如井卦九三“井渫不食，为我心恻；可用汲。”旧说训渫为不停污，又读“心恻”为“行感于诚”。闻一多认为，按《汉书·王褒传》注引张晏曰：“渫，污也”，是井渫犹初六“井泥。”心读为沁。《韩昌黎集》卷八《同宿联句》“义泉虽至近，盗索不敢沁”，旧注曰“北人以物探水曰沁。”字一作深，《尔雅·释言》曰：“深，测也”，《商子·禁使篇》曰：“深渊者知千仞之深”，上深训测，谓测渊者也，恻读测。此言井水污渫，为我沁测之，尚可以汲。^②

他对遁卦上九爻辞“肥遁，无不利”有以下解释：“《易经》说，‘肥遁，无不利’，我们不妨读肥为本字。而把‘肥遁’解为肥了之后再遁。那便是说一个儒家做了几任‘官’，捞得肥肥的。然后撇开腿就跑，跑到一所别墅或山庄里，变成一个什么居士，便是‘道家’了——这当然是对己最有利的办法了。”^③通过对此爻辞的解释，有力地鞭挞了那些饱食终日无所作为的达官贵人。

闻一多对《周易》的考证，旁征博引，体现他对古籍的纯熟，知识的广博，充分地利用传世文献，有许多发前人未发之处，这也与他以改造的眼光钻研古籍分不开。如果不是英年早逝，他必将对易学的研究做出更大的贡献。

（三）人文易学的崛起

义理易学以发挥《周易》中的传统思想为主，近代受着西学的影响，

① 闻一多：《说鱼》，《闻一多全集》卷一，第119页。

② 闻一多：《周易义证类纂》，载《十家论易》，第506～507页。

③ 闻一多：《关于儒·道·土匪》，《闻一多全集》卷三，第472页。

义理易学虽不乏囿于传统的微言大义，但也出现了以西方近代人文科学解释《周易》的新趋势，突出了其中的人文社会价值，使传统的义理易学向人文易学转变，赋予传统易理以新义，深化了《周易》的思想研究。

1. 郭沫若的研《易》新方法

郭沫若（1892~1978年），号鼎堂，四川乐山人。文学家、史学家、思想家及革命家。1914年赴日本求学，“五四”运动接受马克思主义，从事文艺工作。1926年参加北伐战争，翌年被国民党通缉，不久参加南昌起义，加入中国共产党。1928年旅居日本，开始从事中国古代史和甲骨文研究。抗战期间及胜利后，先后参加救亡、民主运动，并创作多种史论、史剧。1949年后，历任中华人民共和国政务院副总理、中国科学院院长、全国人大常委会副委员长等职。他对《周易》素有研究，主要著作有《周易时代的社会生活》（作于1927，收入《中国古代社会研究》）、《周易之制作时代》（作于1935年，收入《先秦学说述林》与《青铜时代》），他是最早以历史唯物主义为指导，从社会史领域探讨《周易》卦爻辞内容的大家。

关于《周易》的制作，郭沫若对伏羲画卦，文王、周公作卦爻辞，孔子作《易传》给予否定。他认为，《周易》是一座神秘的殿堂，这座殿堂一直到二十世纪的现代都还发着神秘的幽光。具体讲八卦有双重的神秘性，其一是生殖器的秘密，其二是数学的秘密。从八卦中可以看出古代生殖器崇拜的孑遗。画一以象男根，分而为二以象女阴，所以由此而演出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观念。持这种观点的人，在郭沫若之前有钱玄同，之后有嵇文甫。从这一点可以看出他们的胆识都是超迈于前人的。古人数字的观念以三为最多，最神秘。由一阴一阳的一划错综重叠而成三，刚好可以得出八种不同的方式。这与洛书的由一二三四五六七八配合而成魔术方乘一样。数学的程度渐渐进化，晓得三三相重，八八更可以得六十四种不同的方式了，于是数学的秘密更加浓重起来，一百九十二片的长砖（阳爻）和三百八十四片的短砖（阴爻），便一片一片地都发出神秘的声音，神秘的天启来了。这便是重卦、系辞，这便是《周易》之所以产生。由于“后人要使儒教增加神秘性，要使儒教的典籍增加神秘性，要使典籍中已经够神秘的《易经》更增加神秘性，所以不能不更抬些偶像来装饰。”^①如《易传》作于孔子，《易经》成于圣人，这样“乌龟便成为神物”，文王、周公也不过

① 郭沫若：《周易时代的社会生活》，载《十家论易》，第10页。

和乌龟一样。

后来，郭氏又提出了“八卦是既成文字的诱导物”，认为，八卦非伏羲所画，“八卦是既成文字的诱导物，而其构成时期亦不得在春秋以前。”^①八卦既不能出于春秋以前，所谓文王把八卦重为六十四卦，再系以卦辞爻辞的说法，不用说完全是后人的附会。八卦既利用了春秋时代的字体，《周易》的爻辞又利用了春秋中叶晋国的故事。《周易》的爻辞里面，如上文所述有利用春秋中叶晋事的痕迹，在思想上又多带着南方的色彩，且与南方色彩更加浓厚的《易繇阴阳卦》同出于魏襄王墓。关于这两种《易》的生成，我们可以得到一些明确的判断，便是《易繇阴阳卦》当是南方的人著的，而《周易》则可以有两种的推想。第一种是著了《易繇阴阳卦》的同一的南人到了魏，为迎合北方人的趣味起见，又另外著了一部繇辞不同的《周易》来。第二种是北方的魏、晋人模仿着《易繇阴阳卦》而自行著出了一部作品。但这两种的推想，由向来所有的《易》学传授的系统看来，是以第一种为近乎事实的。《周易》一书无论怎样不能出于春秋中叶以前是明白如火。因而在那儿浮游着的一些伏羲、神农、夏禹、文王、周公等的鬼影便自然消灭了。

关于《易传》，他认为与孔子无关。《论语》中的“五十以学《易》”，据《鲁论语》作“亦”。“不恒其德，或承之羞”为恒卦九三爻辞，如认为《易传》为孔子作，孔子说的不少话，只有这句与《易》共通，孔子的嫡传子思、孟轲等不提孔子作《易》。《易传》有“子曰”，《庄子》载孔子作《易》，庄子晚于孔子，由儒者附会。孔子时，《易经》还未构成，他的话被采用。《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》应是秦以前的作品。但《彖》、《象》、《系辞》、《文言》，却不能出于秦前。大抵《彖》、《系辞》、《文言》三种是荀子的门徒在秦的统治期间所写出来的东西。《象》是在《彖》之后，由别一派的人所写出来的。郭沫若对《周易》经传制作年代的看法是反传统的，受着当时疑古思潮的影响，对重新反思古书有建设性意义。

郭沫若尤其重视解《易》的方法，他站在唯物史观的立场，结合时代解释《周易》，对其中的理论问题进行了阐发。

他解《易》重视社会，不仅把它还原于它那个时代，而且还揭示了其中所反映的社会生活诸方面。如视《易经》为“古代卜筮的底本，就跟我

^① 郭沫若：《周易之制作时代》，载同上书，第60页。

们现代的各种神祠佛寺的灵鉴符咒一样，它的作者不必是一个人，作的时期也不必是一个时代。全体六十四卦，三百八十四爻。卦有卦辞，爻有爻辞，合乾卦的用九，坤卦的用六，一共有四百五十项文句。这些文句除强半是极抽象、极简单的观念文字之外，大抵是一些现实社会的生活。这些生活在当时一定是现存着的。所以如果把这些表示现实生活的文句分门别类地划分出它们的主从出来，我们可以得到当时的一个社会生活的状况和一切精神生产的模型。”^①《周易》卦爻辞“除强半是极抽象、极简单的观念文字之外，大抵是一些现实社会的生活”，这坚持了以社会存在说明社会意识的社会分析方法论原则。他列举生活诸项：渔猎有屯、师、比、履卦，牧畜有大畜、离、大壮卦，商旅（交通）有旅、震卦，耕种有乾、剥卦，工艺（器用）有需、坎卦等。从上面所述的生活的基础看来，可以知道《周易》书中所反映的时代是由牧畜转化到农业的时代，牧畜还是生活的基础，如农业、工业、商业，才仅见一些萌芽。

他根据摩尔根古代社会的研究成果探讨《周易》所反映的当时社会结构。家族关系在《易经》中群婚的遗习无可考见，惟偶婚的痕迹则俨然存在，如小畜、大过卦中有所反映。这偶婚的遗习从母系制度残存可得到旁证，如男子出嫁（屯）、女酋长的存在（晋），除这残存的母系制度外，当时家族制度已向父系推移，包括男子可以娶妻并蓄妾，女子可以出嫁并且媵嫁，子可以承家。随着生产日渐发达，私有财产权的安定，便不能不有刑的发生，政治组织开始出现。当时政治组织有下列各种阶段：天子、王公——大君——国君、武人（师）、臣官、史巫。这是当时的政治上的位阶，国家的雏形是约略具备了。政治机关的行政事项有享祀、战争、赏罚。当时已经有国家刑政的成立，阶级在理论上是必然存在，而在事实上也公然存在。经文里面除上举政治上的位阶——天子、王侯等之外，还有一般抽象的社会上的阶级，那就是大人、君子和小人。阶级结构形式有大人、天子、王侯，君子、武人、史巫，小人、邑人、行人，刑人、臣妾、僮仆。大人、君子是支配阶级，小人、刑人是被支配阶级。

对社会生活诸方面，郭沫若尤重视精神生产，“产业由渔猎牧畜渐渐进化到农业的途中，生产日繁，原始的宗法社会一族一宗的统摄不能胜其烦琐，于是造产者有产的私有权便因以成立。私有权一成立，在同一的单位中

^① 郭沫若：《周易时代的社会生活》，载同上书，第13页。

自然不能不生出造产者与卫产者的分业出来，于是而国家的基础便因以确定。国家的基础是建设在阶级的对立上。那时的阶级国家显然是奴隶制的组织，支配者即为奴隶所有者，与这样的社会情形相应，自然也有它的意识上的表现。”^① 这些意识主要有宗教、艺术、思想等。《易经》全部就是一部宗教上的书，它以魔术为脊骨，以迷信为其全部血肉的。至上神的观念在当时是已经有了。八卦是天人之间的通路，龟便是在这通路上来往着的宣传使者。所有人的祈愿由它衔告上天，所有天的豫兆由它昭示下民，一切的吉凶祸福都可前知。《易经》中所能寻出的当时艺术有跳舞、装饰、雕塑、音乐，这种艺术是与当时的物质生产、时代生活相应。

郭氏把辩证的观点引入易学研究，着重探讨了《周易》中所蕴含的辩证法。他说：“八卦的基础本来是建立在男女两性的象征，在上面我已经说过。所以《易经》的观念就根本是阴阳两性的对立。一切万事万物都是由这样的对立而成，所以我们在《易经》中可以找出不少的相对立的文字，就是吉凶、祸福、大小、远近、内外、出入、进退、往来、上下、得丧、存亡、生死、泰否、损益等等。八卦是四时相对立的现象，六十四卦又是三十二对相对立的事物。就这样宇宙是充满矛盾。”^② 他把这些矛盾看成是相反相成的，结果是得出一个公式，就是“小往大来，大往小来，无平不陂，无往不复”，就这样便生出变化。宇宙整个是一个变化，是一个运动，所以统名之曰“易”——“易者变易也”。如乾卦，龙起初是潜伏的，渐渐现在田里了，渐渐跃在渊里了，渐渐为云为雨而飞在天上了，再进便到了高亢的地位，便不得不有悔。宇宙的发生、成长、毁灭，大概就是这个样子。

他发挥《易传》的辩证法，认为它把万物的生成归于天地的对立，把国家的成立归于民众因食物的斗争，这已经和“天造草昧”，“天生蒸民，作之君”的见解是完全不同的。师众之所比集，大概就是原始公社社会，即国家的雏形，物立然后有礼，大概就是国家的刑政的开始。由国家与国家的对立，暂时虽然得着小康，结果终归于互相兼并，于是由小国而集成大国。到这时候才有种种分工易事的经营，产业上大有可观，所以才渐渐生出文化的装饰出来。这是由野蛮进入文明的畛域，天下太平了。但是太平的时期终竟有穷尽的时候。这是因为社会的内部含着矛盾，由于有矛盾，泰必

① 郭沫若：《周易时代的社会生活》，载同上书，第29页。

② 郭沫若：《周易时代的社会生活》，载同上书，第35~36页。

否，否必泰，复必剥，剥必复，人类社会的进化就是由这样相反相成的两对立物先先后后产生出来的。在母系社会，只有夫妇，没有父子的关系。在父系社会，国家未成立以前，只有父子，没有君臣关系。所以国家是逐渐产生出来的，礼仪也是逐渐产生出来的。这些进化又是连环的，他们把世界看成进化，而且进化的痕迹采取连环形式，这是值得我们注意的。一切都有个尽头；一切都没有绝对的尽头，一切都是相对，一切都不是绝对的相对；相生相克，相反相成地，这样进展起来。像这样于事物中看出矛盾，于矛盾中看出变化，于变化中看出整个的世界，这种辩证的观点散见在《易传》各篇中。^①

他对《易传》的辩证法也提出以下批评：《易传》把《易》的辩证观展开了，它是约略探寻着自然的理法。它的思辨可归成三个定式，“天下同归而殊途，一致而百虑”，“阴疑于阳必战”，“刚柔相推而生变化”，尽管《序卦》对卦名所作的解释不一定是作《易》人的原旨，但其思想是进化观。假使向前更进一步，可以导引出一个必然的革命的实践，就是顺着自然的理法，扶植弱者、被支配者，促进战斗，促进变化。然而它没有走到这一步，却把方向转换了。辩证法主张，一切都有生成，一切都有毁灭，天下没有一成不变的东西，这是自然观。从自然观转到实践上就把自然过程更改了。知道大的去了，小的一定会来，陂的平了，平的也一定会陂；目的是要一成不变，不去不来；要不去不来，那就要不大不小，不平不陂；要不大不小，不平不陂，那刚刚是只有中道了，就是所谓“中行”。于是乎而一切都静止了，辩证法也就死灭了。所以说“易者不易也”。这一“不易”下去，于是乎鬼神及鬼神的代身便永久支配着世界，而宇宙便成了五百七十六片长短的砖块。所以《周易》的实践伦理，结果是折衷主义“各正性命，保合太利”，改良主义“衰多益寡，称物平施”，机会主义“损益盈虚，与时偕行”。亢龙有悔的时候，接着就是“见群龙无首吉”，叫你不要发展到尽头，这是儒家的“根本义”。《易传》的折衷主义与《大学》、《中庸》可相互参证。另外，《易传》又讲神道设教，肯定鬼神、享祀、卜筮，这是有意识的愚民政策。^②

郭沫若以唯物史观和辩证法来分析《周易》，与传统的解《易》方法相

① 参见郭沫若《周易时代的社会生活》，载同上书，第41~44页。

② 参见郭沫若《周易时代的社会生活》，载同上书，第45~55页。

比，在当时确实新颖独到，可以说是方法论上的创新，并对以后的易学研究产生了重大的影响。当然也应该注意到《周易》作为中国古代的文化典籍，其所蕴含的思想有自己的特色，后人研究它也应该充分考虑到这一独特性，切莫简单地套用西学机械剪裁，这样便不会理解其中的奥义。

2. 熊十力的易学哲学

熊十力（1885～1968），原名升恒，字子真，湖北黄冈人，哲学家、教育家。1902年，在武昌参加日知会，开始从事反清活动，遂被清廷通缉。1911年参加辛亥革命，后又加入孙中山领导的护法运动。二十年代转入学术界，1920年经梁漱溟介绍去南京支那内学院从欧阳竟无学佛学，不久又转佛入儒，写成《新唯识论》，批驳其师的佛学思想，师生从此断交。观其一生，以儒家为治学归指，著述丰厚。易学代表作有《乾坤衍》。此书虽抄写影印于1961年，但熊氏易学思想早在二、三十年代形成，他在《乾坤衍》中说：“四十岁后，舍佛而学《易》，平生思想变迁，以此番为最大。”《乾坤衍》可以说是他几十年治《易》的集大成，因此以下主要根据《乾坤衍》来探讨一下他的易学哲学。他的易学主要包括辨伪与义理两个部分，其辨伪与纯粹考据不同，而是为义理服务的。

对《周易》进行辨别真伪的工作。熊氏早在1947年出版的《十力语要》中，就坚称《周易》的“十翼”必出于孔子无疑。尝谓《易》无“十翼”，则象数虽流传不失，亦只是占卜之书，有何价值。唯“十翼出，而后《易》为哲学思想之书，孔子所以为哲学之宗。盖亦在此。”^①在《乾坤衍》中，作者进一步提出《周易》有真经和伪学之区别，说：“孔子后学分派，各各自称为真孔。由此可知各派必将孔子之六经，各就其所取与所舍者，尽力改窜。发扬其所取之部分，必删削其所舍之部分，以为其自称真孔之实证。”而“凡改窜正经者，对于其所舍之部分，不得不留存极少数文句，以暗示己之所由改作。至于己所取之部分，则极力铺张，欲以遮掩或淆乱己所欲舍之方面，而使相反之义，在己所改窜之文字中，将换其本义，而与己之所改定者，几不可辨。”^②那么是谁伪造了《周易》？他认为是“六国时小儒，造文王作《易》之谣，暗示孔子之《彖》、《系》等作，是继述文王。此乃诬圣也。（圣指孔子。）又改变孔子《易经》原文，以成伪经。是毁灭

① 熊十力：《十力语要》卷一。

② 熊十力：《乾坤衍》，载《十家论易》，第685～686页。

孔子之经也。马迁伪称孔子之《彖》、《系》等作，是序述伏羲意旨。刘向与子歆，诡称文王重卦，及作上下篇。班固宗之。其诬圣毁经，更甚于六国时人。”^①在他看来，真经是由孔子五十学《易》后阐述的大道，由子游、子夏传下，后在秦汉间湮没。伪经是六国小儒传下的，由孟子、荀子承续，后经历代儒家篡改，歪曲了孔子的原意。

他对伪《周易》经进行分析，伪《周易》以古术数家言为主。伏羲作八卦后，术数家即利用，以作为卜筮的经典。八卦为术数家所乱，既是伏羲的大不幸，亦是古代思想界的大不幸。秦将吞六国之时，天下祸乱甚惨。诸子百家向来无革命思想，儒家大家学派，其势已式微，术数家盛行。孔子之《周易》湮绝。汉易大兴，其所传之《易》以术数为主，信有天帝，拥护统治，至清代的汉宋之争，皆不出其范围。分析了伪《周易》的谬误具体表现在：其一，古术数之《易》信有天帝。中国先民笃信有主宰宇宙的上帝，虽不以上帝为其意中空想之物，但以为太空至高的大圜（《说卦传》曰：“乾为天，为圜。”），即是上帝的形体。其二，术数之《易》，其言阴阳二气。以乾为阳气，以坤为阴气，本是宗教之迷信，又推阴阳二气之源，以为是天帝之德用。其三，古术家之《易》以保守君主制度，拥护统治，为万古不易之常道。如“乾坤五贵二贱，故定位也”等，此乃中国宗法社会时期的教条。其四，古术数家为占卜而取象，可免于杂乱之失，已非伏羲本旨。^②

对孔子所传的《周易》真经，他提出己见：孔子作《周易》本是解决宇宙人生诸大问题。仰观、俯察，远取诸物，近取诸身，积测积验之所获，而完成其致广大、尽精微之德业，发为学说而作《周易》。虽然卦辞、爻辞采用旧文，而变为新义。从《易》象发展的三个时期也能看出孔子之《易》的真谛。伏羲观万物而悟得阴阳变化，因而作八卦，直取天、地、雷、风、水、火、山、泽等象，欲人因象而悟变化之理，此为第一期。上古术数家利用八卦为占卜经典，其设问吉凶，取象渐多，此为第二期。孔子作《易》，始扫尽术数，发明内圣外王之大道，此为第三期。伏羲画卦只有六十四卦，三百八十四爻，而不必有辞。卦爻之有辞，当始于古占卜家。孔子作《易》，其卦辞、爻辞大概有采取旧辞而修正以变其义，也有新造之词。采

① 熊十力：《乾坤衍》，载同上书，第774页。

② 参见熊十力《乾坤衍》，载同上书，第774~790页。

取旧辞而改其义者，因每卦必有彖辞（卦辞），以断定一卦之义。又有《彖传》以发挥《彖》辞之宗旨。《彖》辞既定，则卦爻辞之义旨皆与其一贯。《彖》辞有采取旧象修正的，亦有自取之象。但孔子虽用象之名，而实变为譬喻。此与占卜家取象根本不同。^①

关于《周易》义理，熊十力指出其为内圣外王之学。他写道：“自伏羲画卦，而术数家利用之，以为卜筮之书。至孔子出世，读伏羲之卦，而感发兴趣。董理其平生仰观、俯察，远取物，近取身，以及周流列邦，种种经验，始作《周易》，创明内圣外王之道。自天地开辟以来，未有此盛事也。”^② 孔子作《易》，改变术数家的易学观，把作为卜筮之书的《易》，转变为蕴含内圣外王之道的《易》，此乃为易学史上的革命。那么什么是内圣与外王呢？他给予明确回答：“内圣者，深穷宇宙人生根本问题，求得正确解决。笃实践履，健以成己。是为内圣学。外王者，王，犹往也。孔子倡明大道。以天下为公，立开物成务之本。以天下一家，谋人类生活之安。此皆依于大道，而起作为。”^③ 内圣外王也即是成己成物，成己，“则由格物致知，而上穷万有之原，反观我生之真。以其知识之所及，彻悟之所至，征验于日用作为之际，期于道德，智慧，知识融成一片。”成物，“明大公之正则，立均平之洪范。建人类共同生活之制度。”^④ 在他看来，内圣外王、成己成物又是统一的，“故个人成己之学，不可为独善，自私之计，而成物为至要矣。然己若未成，又何以成物？故内圣外王，其道一贯。”^⑤ 成己为内圣，成物为外王，成物离不开成己，这是返本，成己又以成物为要，这是从内圣开出外王，肯定孔子易学的真谛是创内圣外王之道。

他认为，孔子的内圣外王之学的纲要尤其表现在《周易》乾坤二卦上，因此着重对《周易》中乾坤两卦的义理要旨加以推衍阐发。对传统易学的态度，他既批判汉易亦反对宋易，认为汉儒主张尊天命，宋儒提倡忠君主，皆违背孔子大易精神。王弼提出“以无为本，有生于无”的命题，熊氏改造“以无为本”的思想，把乾坤一元作为万物产生的本原，回答了万物如何产生的问题。又汲取王夫之“乾坤并建”的易学，认为王氏“阴阳不孤

① 参见熊十力《乾坤衍》，载同上书，第791~794页。

② 熊十力：《乾坤衍》，载同上书，第768~769页。

③ 熊十力：《乾坤衍》，载同上书，第683页。

④ 熊十力：《乾坤衍》，载同上书，第863页。

⑤ 熊十力：《乾坤衍》，载同上书，第683页。

行于天地之间”，“乾坤并建于上，时无先后，权无主辅”，是对古代所谓《周易》以乾为首传统解释的否定。视《易》体系之首是“乾坤并健”，指出“乾坤与《易》相为保合而不可破”，“无有乾而无坤之一日，无有坤而无乾之一日”，“独乾尚不足以始，而必并建以立其大宗。”熊氏自称其年轻时十分喜观王夫之易学，对其内圣外王之道服膺。在《乾坤衍》中继往开来发展王夫之的易学，认为王夫之的乾坤并建的提法有二元论倾向，并以乾坤一元论代替乾坤并建说。

他认为，“《周易》辩证法之最特殊，而又最精密处”，不是乾坤之间相反相成的“根本原则”，而当以“乾阳统坤阴，坤阴承乾阳”这一“最大原则”。乾《彖》“大哉乾元，万物资始”，坤《彖》“至哉坤元，万物资生”为孔子本人之作，其中蕴含的乾坤一元论思想是孔子真经之大义。其内容是内圣之学与外王之学，前者要在解决宇宙人生诸大问题，后者解决社会政治问题。他通过分析得出几条结论：“一，体用不二。易言之，即是实体与现象不可离之为界。二，一元实体之内部，含藏复杂性。非单独一性，可成变动。三，肯定万物有一元。但一元即是万物自身本有之内在根源，不可将一元推出于万物以外去。宗教家之上帝，超越于万物之上，而别为一世界，以统万物。哲学家建立实体，以说明万物所由始者，其持论感杂于神道，则其过失亦用于宗教。孔子《周易》，摄一元，以归藏于万物。于是万物皆为造化主公。万物皆有自生自离之力，皆有创造一切之威权。四，宇宙万有，从无始，以趋于无尽之未来，是为发展不已的主体。哲学方法，当以综观大全为主，而分析之术，可以兼用。西学唯心、唯物之分，是割割宇宙，逞臆取舍，不应事理。五，乾坤之实体是一。而其性互异，遂判为两方面。乾坤，两性之异，乃其实体内部之矛盾也。乾主动开坤，坤承起化，卒乃化除矛盾，而归合一。宇宙大变化，固原于实体之内部有矛盾。要归于保合太和，乃利贞。六，孔子之外王学。”^①

前五条是内圣之学，所要解决的是宇宙人生问题，大体包括，其一，宇宙的本体是一元的。此一元非同一，而是两种事物的相辅相成的统一，实体与现象体用不二，它们存在于万物之中，因此统摄万物，万物又皆由此引出。其二发展演进。事物的发展虽说在于其内部的矛盾运动，但最终归结为合和，仇必和而解，而非斗必斗到底。这与西方讲的唯物唯心、辩证所有不

^① 熊十力：《乾坤衍》，载同上书，第862～863页。

同，大体反映中国古代哲学的特色。第六条讲外王之学，“外王学所发明者，即社会政治根本问题，要在‘首出庶物’，消灭统治而已。庶物，犹言庶人或庶民。圣人作《易》，创明大道，为万世开太平。余谓‘首出庶物，万国咸宁’者。万国，犹言全世界。庶物，谓万物民众。民众久受压迫，今乃万国同觉，首出而革命，合力推翻统治，本天下为公之道，开大众互助之基。故万国皆安也。”^①在他看来，外王之学以经世治用为主臬，孔子作传原意如此，后来汉儒将这句话解释为“阳气为万物之所始，立君而天下宁”。宋儒又篡改引申为“天为万物之祖，王为万邦之宗，乾道首出庶物，而万汇亨。君道尊临天地，而四海从。”^②使这句具有革命、民主思想内容的《彖》传遭到误解，他试图还孔子易学的历史真面目。

熊氏还以内圣外王之学阐释乾卦诸爻，写道：“乾道，从潜隐中显发，以至于乎盛大。生命、心灵，从隐微中显发，以至于乎盛大。甚至万物万事，无不由隐而显。《乾》卦初爻，揭此广大义蕴。学者于仰观俯察，远取诸物，近取诸身之际，随处体会此旨焉，可也。二爻，‘见龙在田’之象。则以龙由潜伏而出见于地面。比喻生物初出现，生命即从闭塞的物质层，骤然出潜而著明也。三爻，则以人之成为君子者，犹如龙有健德。故以之比喻生命、心灵，从物质层，破除固闭而出，惟奋战乃可成功，是以乾乾者，健而又健，奋战之谓也。四爻，‘或跃在渊’之象。则以生命之跃进，亦不无障碍。譬如欲高跃乎天，而又退处于渊，如自拔物以往，经无数跃进，而至高等动物，生命已盛矣。而犹未至泰极顶。即欲跃而仍在渊之象。五爻‘飞龙在天’。则以比喻生命力之飞跃，达于最高，即在人类出现之时。人类能以自力，发展其生命、心灵而扩大之。故有飞跃在天之象，六爻居上，不复言生命者也，则生命穷尽故也。”^③第一爻生命、心灵从隐而显发，第二爻生命、心灵突破物质层初现，第三爻生命、心灵健壮成长，第四爻生命通过多次后退与跃进更加成熟，第五爻生命飞跃，出现人类，人类自身的发展，使其生命、心灵不断的升华，第六爻生命穷尽。他通过对乾卦六爻的递进分析，描绘了生物由低级到高级的进化过程，涉及宇宙人生诸问题，此乃所谓的内圣之学。

① 熊十力：《乾坤衍》，载同上书，第887页。

② 熊十力：《乾坤衍》，载同上书，第886~887页。

③ 熊十力：《乾坤衍》，载同上书，第871页。

他又从外王之道角度解释乾卦诸爻辞，写道：“《乾》卦初爻，潜龙之象，表明庶民久受统治阶层之压迫，处卑下无可动作。故以‘潜龙勿用’为譬。二爻，‘见龙在田’，则以庶民因先觉之领导，群起而行革命之事。如龙出潜，而见于地面。三爻，‘终日乾乾’，言君子志乎革命大业，必自持以健而健，不忘惕厉。四爻，‘或跃于渊’，此言举大业者，屡经胜败，或跃上天，或退坠在渊，此皆势所必有。五爻‘飞龙在天’。则以革命从艰难中，飞跃成功。统治阶级被消灭，一国之庶民，从此互相联合，共为其国之主。”“《乾》之上爻，明明断定君主制度无可维持之理。其曰‘亢龙有悔’。此言为大君者，处穷高之地，无所能为。非自退不可。不退，必招亡灭之祸，故曰有悔。”^① 他的这种解释赋予乾卦诸爻反对君主专制的革命思想。如第一爻“潜龙”表示庶民受统治阶层压迫而不反抗，第二爻“见龙在田”表示庶民在先觉领导下革命，第三爻“终日乾乾”表明君子以革命为志向时刻保持警惕，第四爻“或跃于渊”表示革命胜不骄败不馁，第五爻“飞龙在天”表明革命成功当家做主，第六爻“亢龙有悔”是孔子“断定君主政治制度无可维持之理”，知道任何制度不可能长期存在，就必须应变，“穷则变，变则通，通则久”，只有这样社会才能不断发展。

因乾坤一元，他解坤卦也阐述了外王之学，如释五爻“黄裳，元吉”说：“黄者，中色。古代天子之衣，其色黄。裳者，服之施于下体者也。裳而黄色，则是下民起而夺天子之权与位。用天子之服色。盖古代以天下大多数之人民，皆卑微至极，名之曰下民。故取裳，为人民卑下之象。而下民用天子之服色，则是下民群起革命，废除天子制度，消灭统治阶级。下民一齐伸出头来，共主天下事，而过去天子之权与位，今为大众所共有。故取‘黄裳’之象也。‘元吉’，犹大吉也。”^② “黄裳”中的“黄”为天子衣色，“裳”为庶民衣色，衣裳黄色是庶民用天子的服色，说明庶民革命推翻君主制度、统治阶级，成为天下的主人，并参与国家的管理，因此大吉。

熊十力的易学是内圣外王之学，以哲学为基础，以经世致用为目的，具有鲜明的济世救国色彩，也就是说他研究易学不是把它作为书斋里的学问来赏玩，而是与近现代的民主革命密切相关，他研究易学主要是从思想上寻找中华民族长期停滞不前的根源，并借助孔子阐发其改造社会，变革社会的思

① 熊十力：《乾坤衍》，载同上书，第892页。

② 熊十力：《乾坤衍》，载同上书，第893页。

想。他是在辛亥革命后研讨易理的，代表了中国知识分子从传统出发，对民主革命的反思和探求，古老的易理，在他那里被赋予了时代的意义。

熊十力持“孔子作《易》”的观点，旨在抬高《易经》的权威地位，他称赞道：“大哉，《易》也，政治社会之理想，宏富无匹。春秋改制，周官法度，皆自《易》出。治社会科学者，何可不取则于斯！”^①熊十力以《易》为依据，概括群经的政治社会思想，提出九大基本原则：“一曰仁以为体，二曰格物致用，三曰诚恕、均平为经，四曰随时更化为权，五曰利用厚生本之正德，六曰道政齐刑归于礼让，七曰始乎以人治人，八曰极于万物各得其所，九曰终之以群龙无首。”^②这是熊十力期望国人通过读经树立的政治思想纲领，以之改造社会，振兴国家，强国富民，最终实现世界大同。他对《周易》“群龙无首”所作别开生面的诠释，可见一斑：“无首者，至治之隆，无种界、无国界，人各自由，人皆平等，无有操政柄以临于众庶之上者，故云无首。”“群龙无首之治，人类最高欲望也。”^③后来在《乾坤衍》中，一再阐述此思想。不难看出，这位辛亥革命志士总想把自己的理想，同《周易》的某些思想契合。他可能从未反问自己，“无种界、无国界，人各自由、人皆平等”的思想，能否成为孔子倡导“群龙无首”之本意？

熊十力评判了历代易学家，唯一受到他崇敬的，就是明末清初的王夫之。熊十力推崇他的《周易外传》和《周易内传》，写道：“船山易内外传，宗主横渠，而和会于濂溪、伊川、朱子之间，独不满于邵氏，其学尊生以箴寂灭，明有以反空无，主动以起颓废，率性以一情欲，论益恢宏，浸与西洋思想接近矣”。^④熊十力认为王夫之最大的功绩在于“依据大易重新建立中国人之宇宙观与人生观”。^⑤他也意识到王夫之易学犹有未备之处，继王夫之之后撰写《新唯识论》的目的，正是要对孔子大易思想重加申论。他写道：“二千年来，《易》之大义，湮灭已久。晚明船山作《易外传》，欲振其绪，然于体用之义未融，情性之分莫究，天人之故犹未昭晰，羽翼大易，疑于弗备。《新论》之作，庶几船山之志耳。”^⑥

① 熊十力：《读经示要》卷二，台湾广文书局，1979，第32页。

② 熊十力：《读经示要》卷二，第58页。

③ 熊十力：《读经示要》卷一，第58页。

④ 熊十力：《读经示要》卷二，第133～134页。

⑤ 熊十力：《读经示要》卷二，第133～134页。

⑥ 熊十力：《读经示要》卷三，第49页。

《读经示要》作于1944年。熊十力斯时教导读经，强调读《易》，指陈易学源流，批判汉易和宋易，厚责清儒，实乃当时时代精神的召唤。盖欲唤起国人“重建中国人的宇宙观与人生观”，激发民族精神，奋励爱国之志。熊十力要语一则，可视其为处世为人之宣言：“儒者当昏乱之世，其志气，上同于天；其前识，远烛未来，而知当时之所趋，孰为迷途失道以亡，孰为开物成务而吉。其定力，则独挽颓流而特立不惧；其大愿，则孤秉正学以烁群昏；百兽踴躍，而独为狮子吼。”^① 伟哉！斯言，是乃熊十力伟大人格之召唤。

（四）《易》古史观的滥觞

《易》古史观指借《周易》说史事或以史证《易》，传统易学中曾广泛地利用历史来佐证《周易》，宋代的李光、杨万里开其先。入清以来，引史证《易》者也不在少数，如王夫之、钱澄之、张尔岐、朱骏声等，近代以来，治《易》者把社会学、进化论等引入《周易》，说明其中的历史观，赋予《易》古史观以新义。

1. 沈竹初、章太炎的《易》古史观

沈竹初的《易》古史观主要根据“易之兴也，其当文王与纣之事耶”一语，其所论史的范围仅限于商纣与文王的历史。他在《周易余说》言《易》古史观说：“释《履》云：《大传》曰，《易》之兴也，其当文王与纣之事耶？是故其事危。危莫危见虎，九卦处忧患，故以《履》为首。此以纣为虎。人，即文王自谓也。故初九，素履往无咎，似微子。九二，履道坦坦，幽人贞吉，似伯夷。六三，眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。武人为于大君，似文王。文王三分天下有其二，纣之不善，去之易易耳。必强效眇之能视，跛之能履，而困于羑里。如虎咥人之象，乃文王以服事殷，冀纣之迁善改过，德之盛也。否则如武人为于大君，以兵去而已矣。此文王之所不为也。九四，履虎尾，愬愬，终吉，似箕子。九五，夬履，贞厉，似比干。上九，视履考祥，其旋元吉。旅者，似文王之归岐。变兑，兑位乎西，岐在商之西，兑之位也。”^② 他解履卦引《系辞》“易之兴也，其当文王与

① 熊十力：《读经示要》卷一，第118页。

② 沈竹初：《周易余说》，转引自《周易古史观》卷首，《自序二》，上海古籍，1986年标点本。

纣之事耶”语，说明诸爻讲的是商朝末年纣王无道，民心归文王之事。如履卦卦辞“履虎尾，不咥人，亨”，纣王为虎，人为文王，处忧患之际。初九朴素无华，小心行走，有所前往必无咎害，此为微子。九二小心行走在平坦之途，幽静安恬的人守正可得贞吉，此为伯夷。六三眼盲强看，脚跛强行，在虎尾之后行走被其咬，有凶险，勇武的人效力于君主，此为文王之爻。纣王无道，有履虎尾之险，文王有天下三分之二还侍奉，希望纣王悔过自新，文王之德盛矣。九四小心行走在虎尾后，保持恐惧，终获得吉祥，此为箕子。九五刚断果决，小心行走，守持正固以防危险，此似比干。上九回顾小心行走的过程，考察得失的征兆，转身下应阴柔至为吉祥。履卦上乾下兑，上九下应六三，即兑之上爻，兑为西，岐位于商之西，象征着文王归岐。此六爻皆引史证《易》，虽说有牵强之处，但大体反映履卦危厉之义。

他又释家人卦、睽卦云：“《家人》一卦似指周室，文王囚于羑里，幸其家齐，赖以不亡。不若纣之罪，在悦妇人，惟妇言是听而已。《睽卦》似指纣事。初九，此爻似指纣之性乖，故以恶人目之。九二，此爻似指妲己入宫之初。六三，此爻似指纣无人君之度。九四，此爻孤，似指纣。元夫，似指文王。六五，此爻似指纣之不道。上六，此爻似指纣之所为，天怒人怨也。”^① 家人卦下离上巽，“家道正”，“天下定”。其举正反史实加以说明，如周室，文王囚于羑里，其家族内部团结，即家道正，因此不亡。纣王取悦于妇，家道不正，则必然亡国。睽卦下兑上离，意为乖背，象征着纣王，初九至上六分别说明纣王乖睽之始，妲己入宫，纣王荒淫无度，由此陷入孤立。文王诚信，纣王仍然无道，其所为使天怒人怨，最后覆灭。这是以个别几卦说明几件史实，不系统。

与此相比，章太炎引史证《易》要完善些。章太炎（1869～1936），名炳麟，字枚叔，号太炎。浙江余姚人。出身书香门第，精通儒家经典。曾游学日本，参加同盟会，积极投身辛亥革命。后转入专心讲学，研究中国传统学术思想，对文字学、声韵学、经学及诸子百家均有精深造诣，成为提倡尊孔读经的国学大师。著述甚丰，其易学著作有《易论》、《八卦释名》、《与吴检斋先生论易书》等。《易》的古史观主要反映在《历史之重要》这篇讲演中，声称《周易》“实历史之结晶”。下面仅就此篇要论一下他的《易》

^① 沈竹初：《周易余说》，转引自《周易古史观》卷首，《自序》二。

古史观。

他说：“至于《周易》人皆谓是研究哲理之书，似与历史无关，不知《周易》实历史之结晶。今所称社会学是也。乾坤代表天地。《序卦》云有天地然后有万物。故《乾》《坤》之后，继之以《屯》，《屯》者草昧之时也。即鹿无虞，渔猎之征也。匪寇婚媾，掠夺婚姻之征也。进而至《蒙》，如人之童蒙，渐有开明之象矣。其时取女，盖已有聘礼，故曰见金夫不有躬，此谓财货之胜于掠夺也。继之以《需》，则自游牧而进于耕种，于是有饮食燕乐之事。饮食必有讼，故继之以《讼》，以今语译之，所谓面包问题，生存竞争也。于是知团结之道，故继之以师。各立朋党，互相保卫，故继之以《比》。然兵役既兴，势必不能人人耕种，不得不小有积蓄。至于《小畜》，则政府之滥觞也。然众人归往强有力者，以为团体之主，故曰：武人为于大君，履帝而不疚。至于《履》，社会之进化，已及君主专制之时代矣。《泰》者，上为阴，下为阳，上下交通，故为《泰》。《否》者上为阳，下为阴，上下乖违，故为《否》。盖帝王而顺从民意，上下如水乳之交融，所以《泰》也。帝王而拂逆民意，上下如冰炭之不容，所谓《否》也。民为邦本之说，自古而知之矣。自《屯》至《否》，社会变迁之情状，亦已了然。故《周易》者，历史之结晶也。”^①他不同意那种认为《周易》为哲理之书，与历史无关的观点，肯定其为历史的结晶，也就是近代西方所称的社会学。乾坤代表天地，有天地然后才有万物，也有了人类，其后诸卦辞爻辞依次反映人类进化的历程，大体包括了文化史上所说的三个时期：其一，蒙昧时期。此时人们过着渔猎生活，并实行抢婚习俗。随着人类的发展，开始走向开化，此时婚姻有礼聘，重视财货。其二，野蛮时期。人类由游牧进入农业，于是有固定的农作物。农作物出现后有生存竞争，有生存竞争后，懂得相互团结，组成军队。由团结很可能出现朋党。兵戎相见后，人不能耕种，不得不小有积蓄。其三，文明时期。人类小有积蓄必须加以管理，由此有了政治组织，其执行着强有力的管理职能，历史上出现了君主专制时代。在这个时代里，君民关系是社会的基轴，关系处理好，则国泰民安，反之，则家破人亡。章太炎只从乾坤两卦谈至否卦，以下没有论及，但大体反映了他《周易》古史观的基本精神。若依此逻辑推演，相信更为详细、系统的古史观定会展示在面前。

^① 章太炎：《历史之重要》，转引自《周易古史观》卷首，《自序》二。

2. 胡朴安的《易》古史观

胡朴安（1878～1947），名韞玉，安徽丹溪人。早年参加民主革命，曾结识章太炎、柳亚子、于右任等人，参加《国粹学报》、《民立报》等报刊工作，又参加南社。晚年著书立说，重病缠身而不辍。主要易学著作有《周易古史观》、《周易人生观》等，《周易古史观》一书系统地论述了关于《易》的古史观，他是近代以来引史证《易》的代表人物。

自来说《易》者大都以卦爻为主，离开卦爻即不能说，胡朴安这部《周易古史观》完全把卦爻撇开，认为画卦并非抽象，而是未有文字之前的符号，此符号代表着具体的事物。《系辞传》有“古者庖牺之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作卦，以通神明之德，以类万物之情”几句，他认为“通神明之德”是记录思想，“类万物之情”是记录事物，上古时人把卦当成符号之用，相当于后来的文字。《乾凿度》以八卦为八字，其实八卦不仅为天地风雷火山泽的符号，推而广之，更为一切事物的符号。作为事物的符号，或一卦一爻为数十事物的符号，如文字的假借；或各卦各爻共为一事物的符号，如文字的转注。要之，在未有文字之先，古人必以卦爻为一切思想事物符号之用。看每卦大象，如云雷屯，山下出泉蒙之类，只是借震雷坎离为屯的符号，而各爻并无雷云之义。艮山坎水为蒙之符号，而各爻并无山水之义。其初二三四五上者是记录的次序，其他六十二卦皆如是。《周易》是有文字以后之记载，其用卦为符号，犹今日卷册的标记，无他义。

《周易》作为有文字的记载，所反映的事实是有历史根据的。在他看来，六十四卦所记之事，衔接而下，毫无前后凌乱之处。且每卦爻辞皆秩然有序。而“己日乃孚，先庚三日，后庚三日”，皆与《尚书·武成》相合，断非偶然之事。“西南得朋，东北丧朋，利西南，不利东北，东邻杀牛不如西邻之禴祭，实受其福”，皆以西南为周，东北为殷，亦断非偶然之事。根据《诗经》中《周南》、《召南》考见古时之家庭，而皆与《周易》咸、恒、家人、睽等卦合。“六经皆史，章实斋尚是一句空言，必如是实实在在证佐出来，与人共见，始得与人共信也。”^①本此，他把古史与《周易》结合起来，借《周易》系统地阐述了古代进化的历史（也可以说以古史来说明《周易》），从《周易》角度为章学诚“六经皆史”这句名

^① 胡朴安：《周易古史观》卷首，《自序》二。

言提供佐证。

他对《周易》各卦“本序卦之说，于古史立场而解说之。”^①在这里，乾坤两卦是绪论。既济未济两卦是余论。自屯卦至离卦为草昧时代至殷末的历史，自咸卦至小过卦为周初文武成时代的历史。

乾坤两卦是易之绪论。他对“元亨利贞”解说：“元亨利贞四字是《周易》卦辞记事之总符号。六十四卦只有六卦无元亨利贞字。元亨利贞四字俱全者七卦，有元亨利者一卦，有元亨者三卦，有元贞者一卦，有亨利贞者十一卦，有亨利者四卦，有亨者八卦，有利贞者九卦，有利者十卦，有贞者两卦。卦辞之元亨利贞四字，可谓《周易》纪事之重要符号。盖卦辞单简，而此四字，可包括种种之意义，但其包括虽多，而要不外乎《文言》”^②所讲。元亨利贞是《周易》卦辞记事的总符号，六十四卦中大多都有元亨利贞（或全部，或个别，少数没有），而乾坤两卦元亨利贞四者俱全，当然为《易》的绪论。

《文言》有“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也”四语。他认为，凡卦辞中有“元亨利贞”字，皆可本此义解说。下如：

何谓“善之长”。生为善，杀为恶，《公羊传》何休注云“元者，气也。无形以起，有形以分”，乾有此生物之气，生出矿物、植物、动物，乃至人类，凡充满于天地之间的物种皆元气所生。君子本此生物之心，可足以长民，因此《文言》说：“体仁足以长人”，仁即草木之仁，为生之始。乾之德至元，已有人群的首领。

何谓“嘉之会”。会就是人类交通之谓。由二人以上进行交通渐成为小团体，由二小团体交通渐成为大团体，由二大团体交通渐成为国家，国家成立由二人以上交通开始。亨为通，通也即人类交通之谓。交通是人类的本能，亦即国家的原始，君子本此人类交通的本能而成立国。因此，《文言》说“嘉会足以合礼”，礼与政治、法律、教育合而为一，乃立国之根本。乾之德至于亨，已有国家组织。

何谓“义之和”。义本作谊，谊即宜，宜于此不宜于彼不能称之为利，宜于彼不宜于此也不能称之为利，必须两利俱利，然后为利，这才是“义

① 胡朴安：《周易古史观》卷首，《自序》。

② 胡朴安：《周易古史观》卷首，《总说》。

之和”。和则团体组织巩固，利即和，只有各有其利，而后才能和，若有一不利不能和，而后国家将破裂，因此，《文言》“利物足以合义”。各有利物之心，也即各得所宜之利，则各尽其能，各食其力，乾之德至于利，已有巩固国家的法则。

何谓“事之干”。人无所事事是甘于不进步，事事不由于贞，虽力求进步，也无进步的可能，必须以贞为干，干为贞干之干，干为根本。作事的人必须具有中正之心，有坚忍的意志，坚忍的意志必须由中正之心而发，然后做事才不刚愎，才不固执。贞即正，只有中正才能坚忍，坚忍而不中正的有之，未有中正而不坚忍的，贞而后固则刚而不愎，固而不执，无事不可为。因此，《文言》说“贞固足以干事”。以中正之心，坚忍之志干事，则国家的进步无穷。乾之德至于贞，已注重国家的发展。^①他通过对乾卦《文言》的阐释，描绘了国家从无到有、从小到大，产生和发展的过程。

他认为，屯卦至离卦说明的是草昧时代至商末的历史：屯卦是草昧时代建立酋长之事，蒙卦是酋长领导民众教诲之事。需卦是教导民众耕种之举。讼卦是民众争夺饮食而争讼之事。师卦是行师解决两个团体互相争斗之事。比卦是开国之初建万国亲诸侯之事。小畜卦是建国以后会猎之事。履卦是以履虎决定履帝位之事。泰卦是履帝位以后巡狩朝覲之事。否卦是天子失德，诸侯不朝之事。同人卦是民众聚会谋覆其主之事。大有卦是推一人之为长，组织民众之事。谦卦是会合民众教以稼穡之事。豫卦是建侯行师，检阅军队之事。随卦是大有之民众，随豫之侯以行征伐之事。蛊卦是征伐归来，教民众以孝之事。临卦是君主登位临民之事。观卦是以神道设教之事。噬嗑卦是用狱治民之事。贲卦是男女会聚结为夫妇之事。剥卦是洪水为灾，庐舍剥毁之事。复卦是因水灾迁徙，复其故业之事。无妄卦是新居始定，未甚安宁之事。大畜卦是以田猎济耕种之穷之事。颐卦是以耕种自养之事。小过卦是改土穴为房屋，建筑房屋之事。坎卦是因建筑房屋，掘土所成之坎，蓄水设险以守之事。离卦是坎上置篱，以巩固防御之事。^②

他又认为，咸卦至小过卦为周初文武时代的历史：咸卦是男女正式婚姻之事。恒卦是夫妇正居之事。遁卦是择邻迁侯之事。大壮卦是努力生活之事。晋卦是扩充国力之事。明夷卦是文王蒙难之事。家人卦是组织家庭之

① 参见胡朴安《周易古史观》卷首，《总说》。

② 参见胡朴安《周易古史观》卷首，《自序》。

事。睽卦是一夫多妻之家庭乖离之事。蹇卦是诸侯皆来决平之事。解卦是文王决平诸侯讼狱之事。损卦是文王节俭自损之事。益卦是损己益人，文王得民心之事。夬卦是文王分决一切之事。姤卦是婚媾往来之事。萃卦是会聚众家庭立祖庙之事。升卦是萃功告成，民众上升为国尽力之事。困卦是南征受困之事。井卦是推行井田之事。革卦是周革殷命之事。震卦是正位以后自治以治民之事。艮卦是迁徙殷顽，使之各安其土之事。渐卦是殷顽迁徙之后教以组织家庭之事。归妹卦是殷贵族之女归于男家之事。丰卦是扩大殷顽组织家庭之事。旅卦是殷顽不安其居散而羁旅于外之事。巽卦是羁旅于外之殷顽顺时而入之事。兑卦是殷顽来归说以劝之之事。涣卦是教殷顽立祖庙之事。节卦是立祖庙以后教以礼文有节制之事。中孚卦是会聚殷顽田猎示信之事。小过卦是顽民自猎之事。^①

既济、未济两卦是《周易》余论。他指出：“《既济》言治平已成，社会已定，卦辞之所谓初吉是也。日中则昃，月盈则亏，卦辞之所谓终乱是也。已成已定，而欲保其不昃不亏，则必小心谨慎以自守持，《大象》之所谓患而豫防之是也。有过物者必济者，言《小过》之行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭，虽小有过，而于事必能济也，故受之以《既济》者，思患豫防以处之也。《杂卦传》：《既济》定也。言治平已成，社会已定也。”^②又“未济，所以用之处既济者也。既济，定也，定而自佚，则治者必乱，存者必亡。以未济处之，有治不忘乱，存不忘亡之心，可以长治长存也。《既济》《未济》二卦，皆借济水况之。《未济》一卦，时时有未济之惧，不敢稍有既济之安，此《尚书·周书》无逸之心也。物不可穷也者，《既济》盛之极，穷之始也。《乾》上九亢龙所以有悔也，故受之以《未济》终焉者，穷则必变也。以循环之理言之，穷则变，变则通，通则久，久则又穷而又变也。政治与社会，时时在变之中，故以未济终焉。《杂卦传》：《未济》男之穷也，是男子处穷之道也。”^③

在他看来，既济、未济两卦为《周易》最后两卦，既济卦各爻都当位，说明社会安定，天下治平，因此卦辞有“初吉”之语。但如同自然界“日中则昃，月盈则亏”一样，社会承平已久，也会出现动乱，因此卦辞接着

① 参见胡朴安《周易古史观》卷首，《自序》。

② 胡朴安：《周易古史观》卷下，《既济》。

③ 胡朴安：《周易古史观》卷下，《未济》。

“初吉”后便是“终乱”。这就提醒统治者要小心，如《大象》所讲“既济，君子以思患而豫防之。”社会处于既济也当小心谨慎，防微杜渐。社会总是在不断发展，天下太平久了就会出现流弊，因此必须有未济之心来处既济之世，存而不忘亡，治而不忘乱，要保持《尚书·周书·无逸》所说的“无逸”，即勿逸乐之心，居安思危，时刻把握“穷则变，变则通，通则久”的道理，只有这样社会才能不断前进。

胡朴安的《周易》古史观是比较系统、详细的，他把每一卦都对号入座，与自己认为是相关的历史相结合，赋予抽象的卦爻辞实际的内容。从其赋予内容来看，《周易》诸卦大体反映了上至蒙昧时代下到商周之际的历史，尤以商周之际为最多，包括社会生活、经济、政治、精神诸方面。当然从具体内容看，《周易》是否反映这一段历史，可以商榷，其论述也有一些牵强之处。但就方法论而言，他的《易》古史观除吸取传统的引史证《易》成果外，广泛地利用了西方社会进化论的成果，把传统解说与西学方法结合起来，这是他的独到之处。

易学新思潮的出现不仅是对传统易学的一次超越，同时也影响到后来易学的发展走向，现代易学虽流派众多，但都能从其中找到胚芽。易学新思潮的承前启后作用不容忽视，其精神遗产应该给予充分的重视。

[General Information]

书名=清代中期易学

作者=汪学群著

页数=474

SS号=12322831

出版日期=2009.07